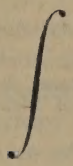
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



ABRIL - JUNIO

NUM. 62 1960 VOL. 16

MADRID

SUMARIO

Págs.

"Analogía del ser" y dialéctica en la afirmación humana de Dios, por *José Gómez Caffarena, S. I.* 143
Naturaleza y substancia, por *Alejandro Roldán, S. I.* 175
Exposición suareciana de la causa instrumental, por *Fernando Basabe, S. I.* 189

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

I Coloquio internacional sobre historia de la Filosofía musulmana, por *Salvador Gómez Nogales, S. I.* 225
El valor fundamento y expresión de la libertad, por *José Ignacio Alcorta* 232

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS.

a) Recensiones:

Analecta gregoriana, vol. I. Series philosophica: Studi Filosofici intorno all "Esistenza", al Mundo, al Trascendente.—*Quiles, I.*: Más allá del existencialismo (Filosofía insistencial).—*Pérez Ruiz, F.* El concepto de Filosofía en los escritos de Platón: Filosofía y Sabiduría.

b) Reseñas:

Manno, A.: L'esistenzialismo di J. P. Sartre.—*Owens, J.*: St. Thomas and the Future of Metaphysics 239

REVISTAS.

Historia de la Filosofía 249
CRÓNICA 261
Libros recibidos 268

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN. — *Jesús Muñoz, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa).—*J. Roig Gironella, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*S. Gómez Nogales, S. I.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc. **L. Salcedo, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1960:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:
Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid (3).
Depósito legal: M. 919-1958.

"ANALOGIA DEL SER" Y DIALECTICA EN LA AFIRMACION HUMANA DE DIOS

Con el nombre de "analogía del ser" denominaron los escolásticos una doctrina filosófica en la que veían la solución del problema más grave de toda Metafísica humana: la posibilidad y el sentido de una afirmación del Infinito desde las estructuras cognoscitivas del hombre, proporcionadas en sí a la afirmación de lo finito y ligadas a la experiencia sensible. De esa solución dependía consiguientemente el modo como habría de concebirse la relación de lo finito a lo Infinito, y con él la viabilidad misma de una Filosofía teística y de una expresión filosófica de la Revelación cristiana.

Si una crítica severa podrá reprocharles una excesiva facilidad en el encuentro de esa solución, proveniente de la seguridad que les daba su fe religiosa, no podrá en justicia desconocer los grandes valores, auténticamente filosóficos, que en la doctrina hay. Tal vez lo más desconcertante sea, aquí como en otros puntos, su adhesión a planteamientos y fórmulas de escuela, defendidas con exclusividad polémica, en detrimento de la misma compresión profunda del problema y de su solución. Ni los mismos neoescolásticos contemporáneos han sabido emanciparse plenamente de esa actitud.

El presente ensayo, de espíritu sintético y constructivo, querría buscar el sentido profundo debajo de las fórmulas y en éstas más la posible complementariedad que la oposición. Por esto y por lo que en seguida expondré, centro mi atención en Tomás de Aquino y sus fuentes de inspiración, estadio anterior al nacimiento de las escuelas clásicas.

Problema vital y molde de la solución.

En la edad áurea de la Escolástica nadie escribió un tratado sobre la analogía del ser. No era entonces la preocupación hacer una Ontología, y notar la *analogía* entre las características del *ente*. Santo Tomás acude

a la analogía para resolver un problema mucho más grave y vital, el del alcance de su afirmación de Dios [1]. Por mucha familiaridad que con Él le diera su práctica religiosa cristiana, con su uso de las sencillas fórmulas dogmáticas, no dejó de sentir la aporía que crea la trascendencia infinita de Dios [2]. Cuando decimos que este papel *es*, que *es* blanco..., nuestra afirmación tiene un sentido claro y determinable; y, conceptualizando después lo afirmado en cuanto tal, podemos concebirlo como *ente* ("lo que es"). Pero, ¿tiene sentido afirmar que *Dios es*, y considerarlo así también como *ente*? ¿No destruímos con eso su trascendencia, reduciéndolo a un rango común con los demás objetos, uno ya entre tantos, *finito* por el mero hecho de ser éste y no otro? Por otra parte, si rehusamos reconocerlo como ente y afirmar que *es*, ¿no nos cerramos toda vía de acceso cognoscitivo hasta Él, ya que el campo de nuestro conocimiento posible coincide con el de lo que *es*, y sólo podemos conocer algo afirmando que *es*? Las mismas fórmulas dogmáticas vendrían entonces a vaciarse de sentido, puesto que, a fin de cuentas, no pueden expresarse sino en afirmaciones conceptuales... Como se ve, el problema es acuciante para el teólogo y para todo hombre que se pregunta sobre su propio destino y el sentido de la existencia. El signo de la Metafísica cambia radicalmente según se llegue a admitir, o no, la posibilidad de una afirmación del Infinito desde las estructuras cognoscitivas del hombre. Aquí surge, como medio salvador, la *analogía:* cabe una afirmación de lo Infinito—y una noción de *ente* que se extienda hasta lo Infinito—, sin ser *unívoca* y destruir así la Infinidad al asimilarla a lo finito, sin ser tampoco *equívoca* y perderse en el vacío como un juego verbal.

Conforme a la línea general de su esfuerzo, buscó así Santo Tomás para resolver su problema un molde aristotélico [3]. Pero en seguida vamos a ver qué profundamente tuvo que alterarlo para que sirviera a sus fines, y cómo en realidad lo hizo coincidente con otro instrumento de origen y espíritu bien distinto, que hemos más bien de referir a la *dialéctica* platónica y neoplatónica. Por eso creo que, aunque las explicaciones del Aquinate sobre la analogía son notablemente imprecisas e inconexas, no aportó real progreso, sino retroceso y desvío la segunda

---

[1] *In I Sent.*, 35,1,4 (y 19,5,2, ad 1); *De Veritate*, 2,11; *Contra Gentes*, I,34 (en el contexto de los cc.29-36); *De potentia*, 7, art. 5 y 7; *Suma*, I,12,12; 13 (toda la cuestión).

[2] Ver, por ej., *In I Sent.*, 8,1,1 obj. 3 y 4, y sus respuestas.

[3] En esta dirección le había precedido S. ALBERTO. La historia completa del origen de la cuestión no está aún escrita.

Escolástica[4] al intentar precisarlas, haciendo prevalecer la preocupación por la estructura de una teoría general de la analogía. El molde absorbe así el problema, y los rasgos únicos, impresos por Santo Tomás a la "analogía" por la que afirmamos a Dios, se diluyen en los genéricos de una teoría, más fielmente aristotélica, que no considera a aquélla sino como un caso más. Cuando, por la trascendencia absoluta de lo Infinito, es claro que debe ser un caso absolutamente aparte si quiere conservar su autenticidad... Es al Cardenal Cayetano a quien hay que dirigir, en primer lugar, este reproche[5], y tras él también, aunque en menor escala, a Suárez[6].

Dejando, pues, estas sistematizaciones posteriores—suponiéndolas, por otra parte, suficientemente conocidas por el lector, para su oportuna confrontación con los resultados de nuestro estudio[7]—, me ocuparé, en primer lugar de aclarar el sentido de los moldes lógicos, de origen aristotélico, de que Santo Tomás echó mano para establecer su "analogía del ser"; después, mostraré las modificaciones que les imprimió al adaptarlos; en tercer lugar, llamaré la atención sobre la profunda coincidencia de esos moldes, tras la adaptación, con la "dialéctica" dionisiana (afirmación-negación-eminencia), como la entendía el mismo Santo Tomás. Terminaré con una reflexión crítica.

I.—El molde lógico: analogía y "ad unum".

Es bien sabido que Aristóteles abre su *Organon* con una división neta de los nombres en συνώνυμα y ὁμώνυμα, unívocos y equívocos. En los primeros, el *logos* (contenido conceptual) significado por el nombre es el mismo en todo aquello de que se predica; en los segundos, es diverso.

[4] A finales del siglo XIII prevalecía aún la preocupación por el aspecto "teológico" del problema. Véase ENRIQUE DE GANTE, *Suma*, 21,2 (Edit. Ascensii, 1520, vol. I, fol. 123v-125v) y mi libro *Ser participado y Ser subsistente en la Metafísica de Enrique de Gante*, Roma 1958 pp. 181 ss. La impugnación de DUNS ESCOTO y su sustitución de la analogía por la univocidad se realiza totalmente alrededor del problema de nuestro conocimiento de Dios; ver *Ordinatio*, 1, 3, 1.

[5] Por su célebre tratado *De Nominum Analogia* (ya prenunciado en la cuestión 3.ª de su comentario al *De Ente et Essentia*).

[6] SUÁREZ trata el problema de la analogía del ente al estudiar su división en finito e infinito (DM., 28), en un contexto, pues, "teológico"; pero la solución viene ya prejuzgada "ontológicamente" por lo afirmado en la disputa 2.ª sobre la unidad del concepto objetivo de ente, que es "más clara y cierta" (DM. 2, 2, 34 [Vives, 36]). Por eso su preocupación es evitar la univocidad; que el concepto de ente no sea equívoco, "ut manifestum supponitur ex dictis" (28, 2, 5).

[7] Ver por ej., PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique*, París, Vrin, 1931; HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, Editora Nacional, 1948.—Y el breve pero denso estudio comparado de L. MARTÍNEZ GÓMEZ en su artículo *Lo existencial en la analogía de Suárez* en PENSAMIENTO (1948, Extraordinario Suárez), 215*-243*.

La oposición es inmediata [8]. Pero la posibilidad de un cierto término medio se insinúa claramente en otros pasajes, cubierta frecuentemente bajo la ambigüedad del πολλαχῶς λεγέσθαι, predicarse *múltiplemente* [9], que otras veces puede significar simplemente la equivocidad. No es de extrañar que el medio se busque como un modo de mitigación de la diversidad, por la que se definió el equívoco. La identidad de sentido, por la que se define el unívoco, parece, al menos en su línea general, algo indivisible, que o es o no es [10]; mientras que pueden pensarse grados mayores y menores de diversidad. Así lo entendió Aristóteles: la ἀναλογία y el πρὸς ἕν, que van a concentrar nuestra atención, son para él grados de equivocidad que no llegan a la pura y extrema del equívoco tipo (casual) [11].

Analogía es una denominación que ha pasado a todas las lenguas occidentales con un sentido general, algo vago, de *semejanza*. La etimología nos lleva más bien a traducirla por *según proporción*, y no hay discordia entre ambos sentidos: la semejanza se expresa connaturalmente en una proporcionalidad. La analogía, define Aristóteles, es igualdad de razones, y requiere cuatro términos; como el segundo es al primero, así el cuarto al tercero [12]. En realidad, en el mundo del conocimiento humano toda semajanza admite una expresión proporcional, ya que ese mundo consta de concretos y formas que se realizan en los con-

---

[8] ARISTÓTELES, *Categorías*, 1, 1 a 1-15. Παρώνυμα no significa allí una división que medie entre las dos. Cf. OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951 p. 51.

[9] El πολλαχῶς difiere claramente del ὁμωνύμως entre otros pasajes, en el texto calve sobre el ser. Met. ,Γ 2 1003, que pronto estudiaremos.

[10] Pero es muy importante notar que no toda univocidad es tan neta como la de las nociones específicas de la filosofía aristotélica y escolástica, que se diversifican en sus inferiores con diferencia meramente numérica. La univocidad de las nociones genéricas es más relajada, y tanto más cuanto más genéricas son. SANTO TOMÁS (*In I Sent.*, 19, 5, 2 ad 1: ver después nota 26) podrá hablar a su respecto de "analogía secundum esse" y CAYETANO (*De Nominum Analogia*, 1) de "analogia secundum inaequalitatem". Muchas "analogías" de los escolásticos y neoescolásticos no son sino univocidades genéricas muy relajadas.

No desaparece del todo, por otra parte, la univocidad, por el mero hecho de que las diferencias, que determinan la noción común, se consideren no como añadidas de fuera sino como emanadas de ella. Así considera ESCOTO los *modos intrínsecos* del ente (finito, Infinito) en la distinción 8.ª de su *Ordinatio* (q. 3, n. 137-142; *edit Vatic.*, IV, 221 ss.). SUÁREZ (DM, 32, 2, 10 y 33) concede que por esa razón no dejaría el ente de ser unívoco (aunque no genérico). Y quizá tampoco difiera de ellos Santo Tomás.

[11] OWENS o. c., ver todo el capítulo 3.º

[12] ARISTÓTELES, *Eth. ad Nic.*, E, 1131, a 30-b 7; *Poet.*, 21, 1457, b 16-18; etc., etc.

cretos, y las formas sólo se conocen por su efecto formal en los concretos. Pero en el caso de la semejanza unívoca, es decir, cuando el contenido formal que responde al nombre es aplicable por igual a dos concretos, la proporcionalidad no es necesaria y se sustituye por la relación directa. La proporcionalidad es, en cambio, insustituíble cuando el contenido formal significado por el nombre no es aplicable propiamente sino a un concreto. En virtud de la proporcionalidad—analogía—se podrá entonces ampliar la denominación también al otro. Se dirá el segundo término por el cuarto, o el cuarto por el segundo, explica Aristóteles. Y así se iluminará uno de los cuatro términos, conocidos suficientemente los otros tres; ya sea que ese cuarto término fuera, si no, plenamente desconocido, ya, como será más frecuente, para designarlo más vívidamente. El ejemplo de Aristóteles es claro: puesto que la vejez es a la vida como el atardecer al día, podemos hablar de la vejez del día o del atardecer de la vida [18]. Esta trasposición (metáfora) es el verdadero *uso análogo* del término.

Vamos a intentar profundizar en la naturaleza de la analogía, contrastándola ante todo con la univocidad, ya que en ambos casos se trata de una predicación fundada en la semejanza. Para usar el ejemplo aristotélico, el hombre y el buey son semejantes en la vida sensitiva; podríamos expresar proporcionalmente la semejanza:

$$\frac{\text{vida sensitiva}}{\text{hombre}} :: \frac{\text{vida sensitiva}}{\text{buey}} \quad \text{Como,} \quad \frac{\text{vejez}}{\text{vida}} :: \frac{\text{atardecer}}{\text{día}}$$

Pero, como ya hemos dicho, la primera proporcionalidad puede simplificarse en una relación directa en el unívoco "animal", y es, por tanto, inútil. La segunda, en cambio, puede utilizarse para mejor conocer (uso análogo):

$$\text{vida sens. humana} \Big/\!\!\Big\backslash \begin{matrix}\text{animal}\\ \text{vida sens. bovina}\end{matrix} \quad \text{Pero:} \quad \frac{\text{vejez}}{\text{vida}} :: \frac{\text{X ("vejez")}}{\text{día}} \quad \text{y} \quad \frac{\text{atardecer}}{\text{día}} :: \frac{\text{X ("atardecer")}}{\text{vida}}$$

En el ejemplo aristotélico la fuerza notificativa de la proporcionalidad puede utilizarse realmente en ambas direcciones. En otros casos, lo más frecuente, sólo en una. Así ocurre en el ejemplo frecuentemente aducido por los escolásticos,

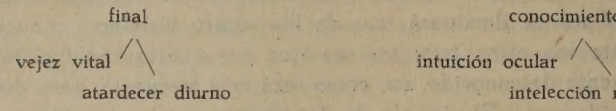
$$\frac{\text{intuición}}{\text{ojo}} :: \frac{\text{X ("intuición")}}{\text{entendimiento}} \qquad (= \text{intelección rápida})$$

Sería improcedente llamar "intelección rápida" a la visión corporal. Esto nos confirma que la utilidad de la analogía es siempre hacernos más conocido, o más vívida-

[18] *Ib.*, 18-25.

mente conocido, algo que en sí lo es menos. Tal fuerza notificativa se debe a la semejanza.

Podemos ahora preguntarnos si no será expresable esa semejanza en una relación directa como la de la univocidad. Creo que hay que responder afirmativamente para el caso normal; pero, naturalmente, la semejanza no será ya entonces denominable con el mismo término (vejez, atardecer, intuición) sino con otro más genérico, a descubrir entre sus constitutivos lógicos; en los ejemplos propuestos, el término más genérico, que podríamos llamar *mínimo univocable*, sería, respectivamente, "final" para vejez y atardecer, "conocimiento rápido" para intuición e intelección rápida. En efecto, se les puede aplicar la relación directa:



Como en el ejemplo aristotélico del unívoco, "animal" se diversifica en su realización por la adición de notas diferenciales (llamémoslas "racional" y "bovino"), así aquí "vital" "diurno", "ocular" "intelectual", serían las notas diferenciales a añadir respectivamente a las nociones genéricas de final y conocimiento rápido, por lo demás unívocas (aunque de univocidad relajada).[33].

He dicho que esta reducción a un mínimo univocable se da en el caso normal. Haría excepción una analogía que se estableciera entre diversos géneros supremos, si no se reconociera la posibilidad de una abstracción superior que diera el mínimo univocable. Parece hay que contar con este caso en la mentalidad de Aristóteles[34].

Demos un paso más: si la analogía tiene normalmente en su fondo un mínimo univocable, cabe preguntarse si toda univocidad establecerá la posibilidad de una trasposición análoga. Aunque en abstracto no aparece repugnancia en ello, vemos pronto que llamar, por ejemplo, al buey "hombre de la pradera" y al hombre "buey del escritorio", por el mero hecho de que ambos tienen vida animal, apenas tiene sentido. Se requiere algo más para el uso análogo. En los ejemplos propuestos, tanto "vejez" como "atardecer" son casos de "final" no cualesquiera, sino excepcionalmente conocidos al hombre, y capaces de gran evocación precisamente en razón de final. Son final por cierta antonomasia. Lo mismo podemos decir de "intuición" por respecto al conocimiento rápido. Y si recorremos la antología clásica de las analogías, encontraremos siempre en el término usado análogamente una *ambivalencia* por la que, además de su sentido propio, admite ser empleado, en virtud de una cierta antonomasia, por uno de los términos genéricos que en él se realizan, para denominar así otro de los casos en que se realiza también ese término genérico (el león es por antonomasia el viviente fuerte, el fuego el causante de tormento, la sonrisa el causante de alegría...).

Creo que tal es la íntima razón de ser de la analogía y de su uso. Me parece en

---

[34] Aristóteles habla de unidad κατ' ἀναλογίαν como menos estricta que la genérica; pero no porque el caso normal en que piense sea el de posibles nociones que estén sobre los géneros supremos, sino porque aun debajo de ellos caben relaciones no directas sino meramente proporcionales. Cf. *Met.* Δ 1017 a 1-3: γένει πάντα ἓν ὅσαπερ καὶ εἴδει· ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἴδει ἀλλ' ἀναλογίᾳ· ὅσα δὲ ἓν ἀναλογίᾳ, οὐ πάντα γένει.

De hecho, parece que no aplicó la analogía a al noción de *ente*. Si, en cambio, a la de *bien* (*Eth. Nic.* A 1096 b 28-29), pero sin mucha firmeza y sin explicar cómo lo entendía.

consecuencia poco fecundo el esfuerzo del Cardenal Cayetano por distinguir *esencialmente* una analogía extrínseca y otra intrínseca[15]. En todo caso normal debe darse una reductibilidad a la relación directa y un posible uso análogo. En el ejemplo que propone para la analogía intrínseca, "principio", que se realiza en el corazón por respecto al animal y en el cimiento por respecto a la casa, "principio" es precisamente el mínimo univocable; habrá uso análogo, cuando basándonos en él, llamemos "corazón" al cimiento o "cimiento" al corazón; lo cual será posible si esos términos poseen la suficiente ambivalencia para poder también sustituir antonomásticamente a "principio". De lo contrario, aunque demos expresión análoga o proporcional a la relación, no adelantamos con ello nada y podemos quedarnos con la relación directa. Una distinción de analogías extrínsecas e intrínsecas podrá quizá referirse a grados de proximidad del mínimo univocable o de espontaneidad de la antonomasia; pero en sustancia toda analogía es igual; puede ser llamada *intrínseca* por cuanto supone una auténtica semejanza (expresable normalmente en una relación unívoca), y *extrínseca* en el *uso análogo* de un término, que no conviene con propiedad más que a uno de los extremos.

No pretendo haber agotado con estas consideraciones el tema del sentido y valor lógico de la analogía[16]. Ni es ese mi tema en este artículo. Pero me parecía necesario llamar la atención sobre lo dicho como base de comprensión de lo que diré sobre la aplicación hecha por Santo Tomás a nuestra afirmación de Dios.

Si la analogía mitiga así la equivocidad, fundándose en la semejanza, cabe otra mitigación fundada en la *relación*, es decir, en una relación distinta de la semejanza. Aristóteles la denominó πρὸς ἕν, "*ad unum*"[17]; los escolásticos la llamaron *atribución*, y, llevados por el paralelo de su función con la de la analogía, *analogía de atribución*[18]. El ejemplo clásico desde Aristóteles es el del adjetivo "sano", que se dice propiamente del animal, que tiene la salud, y por metonimia de la medicina que la causa, de la orina que la muestra, etc. Contra lo que se suele decir,

---

[15] CAYETANO, *De Nominum Analogia*, 3: En la primera, "nomen commune... in uno analogatorum salvatur, et per metaphoram de alio dicitur", en la segunda, "in utroque analogatorum absque metaphoris dicitur".

[16] Un interesante intento de reestudio de la analogía aristotélica en técnica del moderno análisis lógico ha sido hace muy poco presentado por la señorita M. B. HESSE a la Aristotelian Society de Londres (*On defining Analogy*, en *Proceedings*.... 1959, 80-100). Desde otro ángulo, menos arsitotélico, ha atacado el mismo problema A. MENNE, *Was ist Analogie*, en *Phil. Jahrbuch*, 1958, 389-395 (el artículo de I. M. BOECHENSKI, *On Analogy* [*The Thomist*, XI, 424 ss.], que cita y en que profesa inspirarse, no he podido leerlo).

Desde el punto de vista del lenguaje popular, puede verse un buen estudio de la analogía en J. ZARAGÜETA, *El lenguaje y la filosofía*, Madrid 1945, pp. 77 ss. Sobre la atribución ("analogías de contigüidad"), ib. 49 ss.

[17] ARISTÓTELES, *Met.* Γ, 2, 1003; K, 3, 1060, b 36-1061, a 7; etc.

[18] Tal denominación no es aristotélica. Ver la contraposición neta establecida en *Eth. Nic.* A., 1096, b 25-29. Cf. MUSKENS, G. L., *De vocis* ἀναλογίας *significatione et usu apud Aristotelem*. En *Studia Catholica* (Nim.), 1946, p. 5 CAYETANO, al sistematizar la analogía y admitir una "analogía de atribución", notó sin embargo esto: "analoga nomina apud Graecos... haec tantum dicuntur" [proportionlitatis]. *De Nom. An*, 3. Es una observación que honra su sentido exegético.

creo que también hay en la atribución cuatro términos—el mundo del conocimiento humano está hecho de concretos y formas, que se dejan conocer sólo por su efecto formal en los concretos—. Pero con esos cuatro términos no se puede establecer una proporcionalidad, ya que ésta se funda precisamente en la semejanza. No se da un mínimo univocable, en lugar del cual se use antonomásticamente el término análogo. Por eso, como notó muy bien el Cardenal Cayetano [19], la atribución aristotélica en cuanto tal es siempre *extrínseca*, es decir, no da a conocer nada absoluto del sujeto del que se predica, sino solamente su relación a otro, que posee propiamente la cualidad atribuída. Lo expresaríamos así:

$$\frac{\text{"sano" (X = causa de)}}{\text{medicina}} \longrightarrow \frac{\text{sano}}{\text{animal}} \longleftarrow \frac{\text{"sano" (X = señal de)}}{\text{orina}}$$

Lo más interesante del *ad unum* aristotélico es que, lo que no ocurre con la analogía, el mismo Aristóteles lo haya aplicado al *ente*. Precisamente en el pasaje en que se define la Metafísica como ciencia del ente en cuanto ente, se afirma de éste que "es predicado múltiplemente (πολλαχῶς), pero πρὸς ἕν ..., y no equívocamente (ὁμωνύμως), sino como lo sano por respecto a la salud..." [20]. La explicación es clara: "unas cosas son llamadas *ente* porque son sustancias (οὐσίαι), otras porque son pasiones de la sustancias, otras porque son vías para las sustancias..." [21]. Es decir, la denominación de *ente* da a conocer algo absoluto sólo de la sustancia, en los otros casos expresa una relación a la sustancia [22].

Con esta aplicación del *ad unum* al ente abrió Aristóteles una gran perspectiva a la especulación escolástica. La "analogía del ser" de Santo Tomás comienza inquívocamente por la atribución, el *ad unum*. Pero la adaptación del molde aristotélico al problema de la posibilidad de la afirmación humana de Dios Infinito, problema que nunca sintió Aris-

---

[19] *De Nom. Anal.*, 2.

[20] Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγιειαν... Γ, 2, 1003 a 33-35

[21] οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μέν, ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας, ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας. *Ib.* b 5-10. Ver el comentario de OWENS, *o. c.*, p. 151 ss. Met., 2 1 1028 b 4, etc.

[22] Cf...τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία...

tóteles como los escolásticos [23], implica la introducción de cambios radicalísimos. Tanto el *ad unum* como la analogía van a ser profundamente transformados. A ese cambio tenemos ahora que asistir.

II.—La analogía del ser en Santo Tomás.

a) Adaptación del "ad unum".

Se encuentra realizada, en lo esencial, ya en el Comentario a las Sentencias. Y nunca en los escritos posteriores se abandona ni el uso del *ad unum* ni lo esencial de las correcciones en él introducidas.

Que cuando habla de *analogía* entre Dios y las creaturas en el Comentario a las Sentencias se refiera Santo Tomás al *ad unum* es evidente de todo punto y ha sido recientemente bien demostrado [24]. Una primera corrección que introduce en el Prólogo y en la distinción 35 del primer libro, es muy interesante, pero me parece que cae sobre una inteligencia menos exacta de la mente de Aristóteles: se rechaza para el caso Dios-creatura una concepción de la analogía en la que ambos hubieran de participar de algo anterior, como la sustancia y el accidente participan la razón de ente, o hubieran de *convenir* en algo común. Tal analogía no puede darse entre Dios y la creatura, como ni puede darse la univocación. Sólo se da una *imitación* por parte de la creatura; en virtud de esta imitación recibe ella el ser y el nombre de ente. Tal es su analogía [25]. Creo que lo que intenta rechazar es el esquema de

---

[23] La afirmación aristotélica de la sustancia separada y de su causalidad final por respecto a todo, que tiende a imitar su modo más perfecto de ser, hace, por otra parte, bastante obvia una ampliación de la estructura *ad unum* del *ente* (cf. OWENS, o. c., 289-300). Cabe preguntarse si se seguirá entonces tratando de una atribución *extrínseca* o habrá cierta superación hacia una predicación más intrínseca, prenuncio de la de Santo Tomás. Esto último no es improbable, pero toda la cuestión es demasiado compleja para que podamos entrar en ella.

[24] RAMÍREZ, S.: *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía.* En *Sapientia*, 1953, pp. 166-192. VARANGOT, O., *Analogía de atribución intrínseca en Santo Tomás.* En *Ciencia y Fe*, 1957, pp. 293-319 y 467-485.

[25] "... dicendum, quod Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis, sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquod unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit: et talis est analogia creaturae ad Creatorem: creatura enim non habet esse, nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens, nisi in quantum ens primum imitatur ..." *In I Sent.*, prol. 1, 2 ad 2.

"Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum". *Ib.*, 35, 1, 4.

la relación directa, que ya hemos descrito como normal a la univocidad —suponiendo que tal esquema se da en el caso del ente por respecto a la bina sustancia-accidente (que serían, sin embargo, *análogos* y no unívocos, por darse un orden de prioridad y posterioridad en la participación del ente). Es, pues, una corrección que tiende a exaltar la trascendencia divina, su alteridad frente a lo creado y a excluir todo resto de univocidad.

En cambio, la corrección que se expresa en el conocidísimo texto del comentario a la distinción 19 es de sentido muy diverso y tal que transforma radicalmente el *ad unum* aristotélico: en éste, la atribución del nombre era extrínseca, no daba a conocer nada absoluto del sujeto a que se atribuía, sino sólo su relación al que posee propiamente lo atribuído. Así está bien claro en el ejemplo de lo *sano*. La analogía, explica Santo Tomás, es entonces *secundum intentionem tantum et non secundum esse* [éste sólo se da en el animal]. Habría un caso opuesto, el de la univocidad genérica (pone ejemplo de los diversos cuerpos en la noción de corporiedad): ahí se puede hablar de analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem* [ésta es unívoca]. En el caso Dios-creatura (al que ahora es equiparado el caso sustancia-accidente) la analogía es *secundum intentionem et secundum esse*. Es decir, como explica, no se "parificam" ni en la intención ni en el ser: la noción común tiene que tener un ser en cada uno de los sujetos, pero diferente [26]. Si algo queda claro en el texto, de innegable oscuridad, es la afirmación de una atribución *más intrínseca* que en la metonimia de "sano" [27], es decir, tal que permita a la noción atribuída tener sentido absoluto en todos los casos y no puramente relativo a uno de ellos. Con esto, el *ad unum* se ha superado a sí mismo, induciendo una verdadera semejanza. La razón es clara y profunda: no se trata de una re-

---

[26] "... dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter. Vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis ... Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificantur in intentione communi neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis". *Ib.*, 19, 5, 2 ad 1.

[27] RAMÍREZ, a. c., 167-176.

lación cualquiera, sino de una dependencia total, que incluye esencialmente la ejemplaridad. Como dijo en el Prólogo, la creatura no es ente sino en cuanto imita a Dios. En Él, dirá en la Suma [28], como en principio y causa, preexisten excelentemente todas las perfecciones de las cosas, y así podemos nombrarle a partir de ellas. Y al hacerlo, en ciertos casos al menos, nombramos algo absoluto de Él, no meramente la relación de causa de la perfección creada [29]; aunque descubierto por la causalidad.

Este invento de la *atribución intrínseca* persevera siempre, explícito o implícito, en la base de todos los desarrollos del Aquinate sobre el asunto [30]. (¡Suárez estará en este aspecto más dentro del espíritu tomista que Cayetano! [31].) El primer libro de la Suma contra Gentiles subraya aún una corrección más del *ad unum* aristotélico, ya implícita en las explicaciones dadas. Le es esencial un orden de prioridad y posterioridad en la predicación, pero mientras en la metonimia ese orden coincide con el orden real (va, por ejemplo, de lo que es "sano" en sí a lo que lo es sólo por relación), hay ahora una inversión: Dios *es* primero *en sí*, pero no en el orden de nuestro conocimiento; no es conocible para nosotros como *ente* sino a partir de lo creado [32]. Esta inversión del sentido notificativo de la atribución es de importantes consecuencias; deja planteado el problema de cómo podrán ser aplicadas a Dios nociones que primeramente, por su misma naturaleza, pertenecen a lo finito.

Para resolver este problema es para lo que va a llamar Santo To-

---

[28] "... quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur, secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexsistunt excellenter omnes rerum perfectiones." *Suma*, 1, 13, 5.

[29] *In I Sent.*, 2, 1, 3. *De Pot.*, 7, 5. *Suma*, 1, 13, 2.

[30] Sobre el *De Veritate*, ver después la nota 47. *Contra Gentes*, I, 32 (al fin). *De Potentia*, 7, 7. *Suma*, 1, 13, 5. *Comp. Theol.*, 27.

[31] SUÁREZ, DM. 28, 11 y 16. No se describe bien la *atribución* suareciana si no se une la causalidad ejemplar a la eficiente. Coincide, pues, plenamente con la tomista. Cf. "... quia creatura essentialiter est ens per participationem..., quatenus scilicet participat vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo..." *Ib.*, 16.

[32] "Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius..., sicut substantia est prior accidente, et natura, in quantum substantia est causa accidentis, et cognitione, in quantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo *ens* dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem.—Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem... Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum... per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis." *C. Gent.*, I, 34. Cf. Suma 1, 13, 6: "per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent, qui competit creaturis..."

más en su auxilio a la proporcionalidad, la auténtica *analogía* aristotélica. Tras la paradoja de que el *ad unum*, que se contradistinguía de la *analogía* por no importar similitud, haya sido en este caso el que haya introducido la similitud, vamos ahora a encontrar la paradoja de que es la *analogía* la que se encarga de minimizar la similitud para salvar la infinita trascendencia de Dios. Por lo demás, también se trata en este caso de una proporcionalidad *sui generis*, que rompe los moldes aristotélicos.

b) Adaptación de la analogía.

La semejanza inducida por la total dependencia causal podría quizá expresarse como relación directa en una noción común, según el esquema normal de la univocidad: (creatura/^{ens}\Deus). Esto es lo que creyó deber hacer Escoto[33]. Pero ya vimos que Santo Tomás se cerró decididamente ese camino en el Comentario a las Sentencias[34]. Parece obvio entonces acudir a la expresión proporcional de la semejanza. Este camino intentó Santo Tomás en sus cuestiones disputadas *De Veritate*[35].

Su preocupación dominante, cuando en ellas trata el problema de la analogía de nuestras nociones por respecto a Dios, es la de salvar su infinita trascendencia, como muestran las objeciones que se propone: No puede haber comparación ninguna entre la creatura y Dios, siendo ella finita y Dios infinito; luego no hay semejanza. Hay entre ellos infinita distancia, mientras que ningún ente creado dista infinitamente de la nada. Si hubiera analogía, habría algo común, que pondríamos en la definición de la creatura y de Dios; pero es imposible que Dios tenga definición[36]. Entre lo Infinito y lo finito no hay ninguna proporción[37].

[33] No cree Escoto que atribución y univocidad sean totalmente incompatibles. "Quantumcumque illud quod concipitur sit secundum attributionem vel ordinem in diversis, si tamen conceptus de se unus est, ita quod non habet aliam rationem secundum quam dicitur de hoc et de illo, ille conceptus est univocus." *Ordinatio*, 1, 8, 3. *(Edit. Vat.* n. 88, vol. IV, 195). Y, naturalmente, admite la dependencia total de los entes finitos por respecto a Dios, y que por ella es como llegamos a conocer a Éste.

[34] Ver antes nota 25.

[35] *De Veritate*, 2, 11. Aunque plantea el problema de la "ciencia", acaba declarando válida la solución ante todo para *ens* y *bonum*. Ver también *ib.*, 2, 3 ad 4 y 23, 7 ad 9.

[36] "Sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio; cum creatura sit finita et Deus infinitus. Ergo nulla potest esse similitudo eorum... Sed inter Deum et creaturam est infinita distantia... cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suae entitatis, quae non est infinita... Sed creatura et Deus non hoc modo se habent... quod aliquid idem ponatur in definitione utriusque, eo quod sic Deus definitionem haberet." *De Ver.*, 2, 11, obj. 2, 4, 5, 6.

[37] "Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturae, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla est proportio." *Ib.*, 2, 3, obj. 4.

Distando el hombre infinitamente de Dios, no puede tener ninguna proporción con él... [38]. Para responder descubre entonces un recurso salvador en la proporcionalidad: al contrario que en la proporción directa, en la que hay una determinada habitud o distancia entre los extremos, la proporcionalidad, siendo sólo semejanza de proporciones, puede a la vez ser semejanza y permitir una distancia infinita [39]. Es imposible que lo Infinito se proporcione a lo finito por modo de proporción; pero no hay inconveniente en que se proporcione por modo de proporcionalidad; porque en ésta puede ser que *como* un finito es igual a otro finito, *así* un infinito lo sea a otro [40].

La idea de Santo Tomás queda más que suficientemente clara. Más bien es de admirar que amigos y adversarios hayan podido acumular oscuridad sobre estos textos. Es muy desacertada la identificación hecha en la escuela tomista [41] de la *proporción directa*, que aquí se rechaza para la analogía creatura-Dios, con la *atribución*, que tan claramente fue siempre el primer elemento utilizado por Santo Tomás para la solución del problema. Probablemente la causa del malentendido habrán sido los ejemplos citados ("sano", sustancia-accidente). Pero es claro que no se los cita, y no se contraponen a la proporcionalidad, precisamente por ser atribución, sino por verificarse en una relación directa de semejanza

---

[38] "cum enim homo a Deo in infinitum distet, nulla potest esse ipsius ad Deum proportio." *Ib.*, 23, 7, obj. 9.

[39] "Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem...; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quae non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum... Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura." *Ib.*, 2, 11, c.

[40] "talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus... Et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit." *Ib.*, 2, 11 ad 4. "Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionari dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum; ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum finito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito." *Ib.*, 2, 3 ad 4. "Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia; quia sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito; et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum: quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria." *Ib.*, 23, 7 ad 9.

[41] Por ej., PENIDO, *Le rôle de l'analogie...*, p. 35.

(*proporción*). Que la atribución sigue siendo, aun en este mismo contexto la base de la analogía Dios-creatura, aparece de la apelación a la *imitación* de Aquél por ésta [42]. Pero se quiere ahora subrayar que tal imitación es esencialmente imperfecta por razón de la Infinitud de Dios, y no se puede por eso expresar en relación directa, sino sólo proporcional:

$$\text{No como, } \overset{ens}{\wedge}_{substantia\ accidens} \qquad \text{Sino: } \frac{ens}{creaturae} : : \frac{\text{"}ens\text{"}\ (X)}{Deo}$$

Cuando en el comentario a las Sentencias rechazó Santo Tomás el primer esquema para nuestro caso, no lo sustituyó por ninguno, dejando el problema abierto. Ahora ha progresado en su solución. La atribución, en virtud de la dependencia total que el ente finito muestra tener de su primera causa, pide que se le reconozca una verdadera semejanza con ésta por la que se la pueda también denominar a ella como *ente;* pero esa semejanza no se puede expresar como habitud directa—según el esquema normal de univocidad, y aunque no se llamara al caso univocidad por existir un orden esencial en la predicación [43]—, sino sólo como proporcionalidad, como *analogía* aristotélica, y haciendo un verdadero *uso análogo* del término *ente* al afirmar a Dios.

Este refugiarse en la proporcionalidad fue criticado por Suárez. Toda analogía de proporcionalidad, arguyó, incluye algo de metáfora y de impropiedad [44]. Creo que Santo Tomás no hubiera podido rechazar simplemente esta acusación, en el sentido que había de tener en labios de Suárez. Pues la intención indudable del pasaje del *De Veritate,* fue, como acabamos de ver, excluir la habitud directa en un concepto común, que Suárez considera en cambio como indiscutible y más cierta que la exclusión de la univocidad [45] y a la que contrapone, sin más, lo metafórico.

---

[42] *De Ver.,* 2, 11, c. et ad 1.

[43] Así ha entendido Santo Tomás la analogía de la sustancia y el accidente en el comentario al primer libro de las Sentencias (ver antes nota 25), y así la sigue entendiendo en *De Ver.,* 2, 11. En *In 3 Sent.* 1, 1, 1. la ha explicado, de pasada, más bien como proporcionalidad ("... unum analogia seu proportione, sicut substantia et qualitas in ente: quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens"); creo que no es en este ejemplo proporcional sino la expresión, y no se pretende excluir la relación directa.

[44] "omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis." SUÁREZ, DM. 28, 3, 11. Cf. HELLÍN, *La analogía...,* p. 165.

[45] "nunc solum assero, omnia quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora ac certiora videri, quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda. Re tamen vera neutrum negari necesse est..." DM. 2, 2, 34

Entremos más a fondo en el problema. Recordamos el análisis de la proporcionalidad: se da normalmente en su fondo un mínimo univocable, por antonomasia con el cual puede emplearse el término análogo para designar otro de sus efectos formales. Esto da un cierto carácter *intrínseco* a la analogía; pero es fácil ver que no vamos a poder acudir a ello en el caso presente, puesto que, tratando como tratamos de la denominación sumamente abstracta, *ente*, no encontraremos un término más universal que haga de mínimo univocable [46]. ¿Hace esto meramente *extrínseca*, metafórica, la predicación?

Una cosa es absolutamente cierta; y por eso no deja Santo Tomás de apoyarse en ella: puesto que las creaturas no son *entes* sino por imitar a Dios, Dios ha de ser de algún modo afirmable como verdadero *ente* [47]. La total depedencia de lo finito—la *atribución*—condena la tentación de agnosticismo. Santo Tomás no ha pretendido nunca resolver el problema de la afirmación humana de Dios por sola la proporcionalidad; ha acudido a la proporcionalidad—a una proporcionalidad *sui generis*, tenemos que admitir—para matizar la aplicación de una semejanza, que la atribución—una atribución *sui generis*—le forzaba a aceptar.

Pero, ¿no hay contradicción, en resumidas cuentas, en decir que esa atribución es *intrínseca*, dice algo absoluto de Dios, y añadir ahora que no se puede dar un contenido común, *lo atribuido*, que con unidad formal (relación directa) se aplique tanto al sujeto de donde se toma como al sujeto al que nos vemos forzados a atribuirlo de la manera dicha? [48]. Para encontrar la respuesta de Santo Tomás, hay que dejar los términos generales de la pregunta, para enfrentarse con los términos enteramente peculiares de nuestro problema. Pero al hacer esto, hay que reconocer que se

---

(Vives, 36). Véase el peligro que teme en las razones, que refiere como de Santo Tomás, en pro de la analogía: "Hae quidem rationes... vel nimium probant...: quia nimirum non solum probarent ens non esse univocum, sed etiam non habere ullum communem conceptum obiectivum Deo et creaturis, quod in superioribus probavimus falsum esse" (28, 3, 9)

[46] Ya reconocimos que sería éste el caso para Aristóteles cuando se tratara de una analogía unificante de los géneros supremos. (Antes, p. 148 y n. 14.)

[47] Aun a ENRIQUE DE GANTE—extremoso, como es sabido, en la exaltación de la trascendencia divina y en la negación de la unidad del concepto de ente—se imponía esta evidencia salvadora: "cum Deus sit causa effectiva omnium creaturarum..., necessario omnis creatura cum Deo secundum formam aliquam habet convenientiam; saltem secundum imitationem formae ad formam... Necesse est dicere quod saltem in esse convenientia imitationis communicet creatura cum creatore". *Suma*, 21, 2; *Edit. Ascens.*, 124r.

[48] HELLÍN, o. c., p. 166 ss. No niega el autor, por lo demás, la posibilidad de la expresión proporcional de la semejanza entre la creatura y Dios, y que se pueda hablar por razón de ella de analogía de proporcionalidad intrínseca, (*Theodicea*,[2]. Madrid, BAC. 1957, n. 288, 2). Pero con razón añade que sólo en sentido *menos estricto*, dado que afirma antes relación directa.

presentan otras dos fuertes dificultades: 1) En toda proporcionalidad que se establezca acerca de Dios, no sólo es incógnita en su sujeto el término que se aplica proporcionalmente ("*ens*" = x), sino también el mismo sujeto (*Deus* = y). ¿No deja tal proporcionalidad en pleno agnosticismo? [49]. 2) Parece por fin, intrínsecamente imposible establecer la proporcionalidad; porque no puede haber dualidad ninguna en la simplicidad de Dios, y es ilusorio buscar en Él dos términos que asemejar proporcionalmente a los de la creatura [50].

No se puede negar que todas estas objeciones alcancen de lleno a la concepción tomista del *De Veritate*, que se proponía así: "sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito". El hecho de que en las obras posteriores del Angélico no vuelva a encontrarse mención verdaderamente explícita de esa concepción, podría inducir a sospechar que hubo en él una verdadera rectificación de pensamiento... Creo, sin embargo, que más que rectificación hay profundización: lo dicho en el *De Veritate* queda en la síntesis tomista, pero se precisa en una línea que permite prescindir de la terminología y de la técnica tomadas de Aristóteles [51].

La clave nos la da el modo cómo entiende Santo Tomás las nociones de *ente* y *ser*, que expresan la afirmación humana en cuanto tal. A ellas y a las otras nociones *trascendentales*, convertibles con ellas, les da netamente un rango aparte de las demás nociones—asimilándoles otras pocas, como "vida", "saber..."; lo cual plantea problemas específicos, en los que no podemos entrar ahora—. Por otra parte, no deja de reconocer en ellas mismas una huella de finitud. Su rango aparte, ya desde el comentario a las Sentencias, consiste en que están hechas

[49] *Ib.*, 168 ss.
[50] *Ib.*, 173 ss.
[51] Para sustituirla por la neoplatónica de la negación y eminencia, como vamos a ver. Con el encuentro de esta solución, más simple y madura, cesa también *la insistencia* en la imposibilidad de la relación directa en el ente (y en la oposición, por eso, al caso sustancia-accidente). En *Contra Gentiles*, 1, 34, y *De potentia*, 7, 7, lo que se excluye explícitamente es que Dios y la creatura se digan ente por respecto a algo anterior y no por la total dependencia de la creatura de Dios; en esto se los asimila al caso sustancia-accidente; pero se advierte que no se los ha de comparar a los participantes de una noción genérica, sino a un participante por respecto al "principium generis" (*Pot.*, 7, 7 ad 4). Éste es evidentemente el *Ipsum Esse Subsistens*, que es, como vamos a ver, el término de la proporcionalidad, como llegó a entenderla Santo Tomás.

En *De Pot.*, 7, 10 ad 9, respondiendo a una objeción que pretendía demostrar que hay en Dios relaciones reales a las creaturas, niega, como en *De Ver.*, que haya *proporción* entre ambos, si "intelligatur aliquis determinatus excessus". Admite que haya proporción, si sólo significa "habitud"; pero de tal modo que sólo se da realmente en la creatura, no en Dios. El texto es rápido e impreciso; no puede aducirse, por lo demás, como retractación de lo dicho en *De Ver.*, porque la relación que afirma sin acudir a la proporcionalidad no es la de semejanza, sino la de *motum a movens*.

para significar principalmente la *perfección*, que las creaturas toman de Dios como ejemplar, sin incluir en su significado *un modo imperfecto de participar la perfección*. Por eso, mientras las nociones que incluyen tal modo imperfecto no pueden aplicarse a Dios sino metafóricamente, éstas pueden aplicarse con propiedad [52]. La misma discriminación aparece en los escritos posteriores [53]. En los trascendentales, podemos nosotros dar como razón, se expresa en realidad no tal o cual contenido que es afirmado, o al cual tendemos, sino la plenitud de toda inteligibilidad y amabilidad [54]; aunque, eso sí, *en abstracto y necesitando restringirse y limitarse para ser concreta.*

En esto último aparece la huella de la finitud, presentando una frontera insuperable para el conocimiento humano. Santo Tomás insiste en ello en los mismos contextos que acabamos de citar, y haciendo de ello la contrapartida de lo hasta ahora afirmado. Nuestros conceptos, aun los trascendentales, siempre son deficientes al aplicarse a Dios *en cuanto al modo de significar*, pues significan las perfecciones con el modo propio de las creaturas [55]. Hay una sutil, pero clara y constantemente mantenida, contraposición del *modus participandi* y el *modus significandi*: el primero pertenece a la misma *res significata*, el segundo no, pero se *consignifica* con ella y basta para hacerla imperfecta y para que se pueda negar de Dios. En el *Contra Gentes* aparece aún más neta esta doctri-

---

[52] "invenimus, quaedam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo simpliciter, non concernendo aliquem modum in sua significatione; et quaedam ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi... Unde dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum aliquam perfectionem absolute, proprie dicuntur de Deo... Illa autem quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie; sed tamen ratione illius perfectionis possunt dici de Deo metaphorice." *In I Sent.*, 22, 1, 2. "quamvis non nominemus Deum nisi ex creaturis, non tamen semper nominamus ipsum ex perfectione, quae est propria creaturae secundum proprium modum participandi illam; sed etiam possumus nomen imponere ipsi perfectioni absolute..." *Ib.*, ad 2.

[53] *Contra Gentes*, 1, 30; *Suma*, 1, 13, 3 ad 1; etc.

[54] Cf. MORÉ-PONTGIBAUD, CH., *Du fini a l'Infini*, Aubier, 1957, p. 69: "*abstraction des transcendentaux*, qui est le suprême effort de l'intelligence: dégager une idée dont le contenu soit *déterminé*, non par les *formes* de représentation qui l'enserrent, mais par l'amplitude de la tendance à laquelle cette idée... correspond". Todo el capítulo segundo del libro es de lo mejor que se ha escrito sobre el tema de la analogía en la afirmación humana de Dios.

[55] "cum nomina sint imposita a nobis, qui Deum non nisi ex creaturis cognoscimus, semper deficiunt a divina repraesentatione quantum ad modum significandi..." *In I Sent.*, 22, 1, 2. "cum in nomine duo sint: modus significandi et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo, vel secundum utrumque; sed non potest dici de Deo nisi secundum alterum tantum". *Ib.*, ad 1. "... quamvis oporteat in consignificato semper modum creaturae accipere ex parte ipsius intellectus, qui natus est ex rebus sensibilibus accipere convenientem intelligendi modum." *Ib.*, ad 2.

na. En cuanto al modo de significar todo nombre nuestro es defectuoso. Está adaptado al modo de ser de las cosas materiales y tiene por eso una esencial dualidad: lo subsistente [el término propio de la afirmación] es siempre en él con-creto, no simple; lo simple es sólo aquello *por lo que* es lo subsistente [y así, no es propiamente afirmado]. Por eso, ningún nombre nuestro se adapta convenientemente a Dios. Y así se pueden afirmar y negar al mismo tiempo de Dios. El modo eminente cómo están en Él no podemos expresarlo sino por negaciones o relaciones [56]. Todo esto es también algo definitivamente adquirido para Santo Tomás [57]. Y creo que es claramente lo que explica su repugnancia a admitir la relación directa de Dios y la creatura en su concepto, como esquema adecuado para expresar la semejanza que impone la atribución. No tenemos ningún concepto que sea totalmente "neutro", ni finito ni infinito: al menos por el modo de concreción, todos nuestros conceptos son finitos.

Ahora podemos establecer mejor la proporcionalidad a que apuntaban las indicaciones del *De Veritate*. En nuestro mundo de concretos, todo afirmable como *ente* lo es sólo por la participación del *ser* en una determinada medida o *esencia*. A Dios mismo no lo podremos concebir ni afirmar sino aplicándole este esquema dual; y así estableceremos una proporcionalidad. Pero una proporcionalidad que tiene valor precisamente sólo cuando negamos toda dualidad (el *modus significandi* finito) en su segundo miembro, manteniendo, sin embargo, la fuerza significativa por la que se estableció (*"id ad quod significandum"*). Parece claro que es a un *concepto-límite* a lo que con esto se apunta. El término del proceso no será ya positivamente concebible para el hombre,

---

[56] "Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare. quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum; quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur... Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistents, significat in concretione: quod vero ut simplex, significat non ut *quod est*, sed ut *quo est*. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit... et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur... huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem propter nominis rationem, negari vero propter significandi modum. Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem..., vel etiam per relationem ipsius ad alia..." *Contra Gentes*, 1, 30.

[57] Ver sobre todo *Suma*, 1, 13, 1 ad 1 et ad 2. Concluye: "Quia igitur et Deus simplex est et subsistens est, attribuimus ei nomina abstracta ad significandam simplicitatem eius, et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius: quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius..."

pero quedará suficientemente significado por el *paso al límite*, siempre supuesta la exigencia inicial de semejanza con el ente finito:

$$\frac{\textit{esse}}{\textit{ens (in tali essentia)}} : : \frac{\text{"}\textit{esse}\text{" (X)}}{\text{"}\textit{ens}\text{" (y)}} \quad ; \quad (\longrightarrow \text{"}\textit{Ens} = \textit{esse}\text{"})$$

(creatura) (Dios) (Dios)

Concebida así la proporcionalidad, no sólo se resuelve la dificultad de poner dualidad en Dios, sino la de dejar en el agnosticismo por su doble incógnita: ya que en la identidad ideal del límite queda superada la duplicidad y es significada una neta situación de la forma y el concreto, precisamente por contraste con su congénita dualidad, expresiva de la finitud en cuanto tal. Así, finalmente, se explica que nuestros trascendentales *ente* y *ser* puedan atribuirse *intrínsecamente* a Dios sin ser conceptos comunes en los que Dios esté en relación directa con lo finito. El esquema ordinario de nuestras definiciones, común-diferencial, no tiene aquí aplicación. Frente al *ente* finito, y al *ser* abstracto que lo constituye, surge, como inmediatamente opuesto, lo que Santo Tomás denominó IPSUM ESSE SUBSISTENS, en el que la plenitud abstracta que importa la actualidad en cuanto tal (*esse*) llega a subsistir como concreto (*ens*) sin por ello limitarse.

Así, pues, la proporcionalidad ha quedado en el seno de la suma noción tomista. Pero al examinar el resultado caemos bien en la cuenta de lo lejos que Santo Tomás ha llevado la transformación de la analogía. En realidad ha dejado con ello el terreno del método aristotélico, y es más bien una dialéctica, de espíritu neoplatónico, la que se halla aquí en obra.

III.—Dialéctica neoplatónica: causalidad, negación, eminencia.

No hay que extrañarse: porque la posible afirmación del Infinito desde las estructuras cognoscitivas humanas nunca fue especial problema para Aristóteles y sí, en cambio, para los neoplatónicos. Con la inmensa autoridad, de que gozaba en la Edad Media escolástica, fue el Seudo Dionisio Areopagita [58] el que en éste, como en otros puntos capita-

[58] Cuando se habla de "Neoplatonismo cristiano" a propósito del Seudo Dionisio (como, con más razón aún, a propósito de San Agustín), no se debe tomar "Neoplatonismo" en sentido muy estricto. Cf. E. VON IVANKA: *Zum Problem des christlichen Neoplatonismus*, en *Scholastik*, 1956 (pp. 31-40 y 384-403), 384-386.

les, influyó decisivamente en Santo Tomás. Ya en el comentario a las Sentencias aparece éste preocupado por asimilar, en un sentido equilibrado pero no minimista, las expresiones de la *Teología negativa,* lo más saliente del pensamiento dionisiano [59]. Por entonces, causalidad, negación y eminencia no forman aún para él un proceso unitario en la ascensión a Dios. Más bien se presentan como tres procedimientos paralelos, con cierta independencia mutua, y dan así una pauta para la catalogación de las pruebas de Dios [60]. Una concepción más profunda, en la que se integran como pasos sucesivos e imprescindibles de un único proceso, parece ya claramente insinuada en el pasaje a que nos hemos referido del primer libro del *Contra Gentes* [61].

Pero fue la redacción de su *Expositio in librum beati Dionysii de Divinis Nominibus,* Roma, 1265-67 (?), la que le trajo, según podemos juzgar, plena luz sobre el sentido del método dionisiano. El artículo 5.° de la cuestión 7.ª *De Potentia,* muy probablemente contemporánea, contiene la exposición más penetrante, hecha para responder adecuadamente a la objeción de una teología exclusivamente negativa. Se presenta la dificultad con las palabras del Seudo Dionisio, "In divinis negationes sunt verae, affirmationes vero incompactae" [62]. Al responder, comienza Santo Tomás notando que no se dice que sean plenamente falsas. La afirmación de que Dios es bueno, sabio..., es verdadera en cuanto a la realidad significada, aunque no en cuanto al modo. Por eso es por lo que se pueden negar absolutamente de Dios, porque no le convienen con el modo que se significa en nuestro entender, sino con un modo más sublime. Esto quiere decir el "incompactae"; "Unde affirmatio incompacta dicitur quasi non omnino convenienter coniuncta propter diversum modum" [63]. La distinción dada nos es ya bien conocida. Sabemos que es el *modo* de concreción el que retrae al Aquinate de considerar las nociones de *ente* y de *ser,* expresión de nuestra afirmación en cuanto tal, como aplicables sin corrección a Dios. En el contexto que aho-

---

[59] Cf. *In I Sent.,* 8, 1, 1 ad 4; 8, 2, 1 ad 1. Las referencias a las obras de Dionisio son frecuentísimas.

[60] *In I Sent.,* 3, *Div. primae partis textus. Ib.,* 35, 1, 1.

[61] *Contra Gentes,* 1, 30. Cf. antes nota 56.

[62] Αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι. *De Cael. Hier.,* c. 2, n. 3 (M. G., 3, 156).

[63] "Ad secundum dicendum, quod ita Dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo, quod tamen non asserit affirmationes esse falsas, sed incompactas: quantum enim ad rem significatam, Deo vere atrribuuntur...; sed quantum ad modum, quem significant, de Deo negari possunt..., quia ei non conveniunt per modum qui significatur: modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est; Deo autem conveniunt sublimiori modo; unde affirmatio incompacta dicitur quasi non omnino convenienter coniuncta propter diversum modum." *De pot.,* 7, 5 ad 2.

ra analizamos cita expresamente *bonum* y *sapiens;* pero la razón que da, "modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro", ya sabemos afecta al *ente* en primer lugar [64]. Pues bien, Santo Tomás ve en la *negación,* que preconiza el Seudo Dionisio, la corrección oportuna. Admite sencillamente que "absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur". Pero añade con maravillosa precisión cómo ha de integrarse esa negación en el proceso total. Transcribamos íntegro el denso pasaje.

"Et ideo secundum doctrinam Dionysii (Cap. 1 Myst. Theol., et cap. 2 Coelest. Hierarch., et cap. 2 et 3 de Div. Nom.) tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicatur, *Deus est sapiens;* quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur *Deus non est sapiens.* Rursus, quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere *quod Deus sit supersapiens.* Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur" [65].

Es claro que Santo Tomás quiere, ante todo, hacer exégesis del autor comentado. Pero el contexto y la frase final nos hacen ver que el comentador toma posición por la doctrina que presenta. Le parece un modo perfecto de dar a entender cómo atribuímos a Dios nuestras nociones. Nunca dijo eso de los elementos aristotélicos, que con laboriosa transformación había acomodado al mismo fin. Es que, en realidad, los había hecho ya prácticamente venir a coincidir con el proceso dionisiano.

En efecto, el primer paso afirmativo de éste, la *via causalitatis,* es exactamente lo que había llegado a ser en nuestro caso el *ad unum* aristotélico: "atribución" del efecto a su causa primera, pero de tal modo que, en virtud de la ejemplaridad que incluye la dependencia total por respecto a ella, signifique algo absoluto e intrínseco. Debemos decir "Deus est sapiens" [o, más generalmente, "Deus est"], porque hay que admitir que tiene que darse en Él una semejanza de la sabiduría [del ser] que fluye de Él. El segundo y tercer paso, *via negationis, via eminentiae,* se añaden entonces para corregir la inevitable deficiencia de lo que hemos afirmado por fuerza de la causalidad. Exactamente como se recurrió, tras del *ad unum,* a la *analogía* o proporcionalidad, para venir a darle una interpre-

[64] Cf. notas 55-57. Ver también este texto, más decisivo por referirse al *Qui est* del Exodo, del que ha dicho que es "maxime proprium nomen Dei inter alia nomina" *(In I Sent.,* 8, 1, 1): "et hoc nomen *Qui est* imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cuiusdam concretionis et compositionis" *(Ib.,* ad 3).

[65] *De pot.,* 7, 5 ad 2.

tación enteramente peculiar. Lo que entonces fue *paso al límite*, por la supresión ideal de la dualidad del modo de significar, es ahora la negación y eminencia, de manera más obvia. Por eso es por lo que, tras el claro recurso del *De Veritate*, la mención explícita de la proporcionalidad desaparece. Desde el *De Potentia* (con prenuncio en el primer libro del Contra Gentes) la negación y la eminencia son invocadas preferentemente para completar la atribución. Ha sido decisiva la penetración más profunda que ha realizado Santo Tomás en la naturaleza de la eminencia: se trata, ha visto, de una explicación de la negación, que hace ver que ésta no destruye del todo la afirmación que precedía, aunque sí nos declara imposible una afirmación adecuadamente positiva del Infinito. No dice la eminencia simplemente excelencia de Dios sobre lo finito; eso sería trivial. Insinúa la elevación de nuestra afirmación inicial, purgada por la negación, a un modo que ya no nos es realmente posible, que está sobre cuanto podemos decir o entender ("supereminentius quam dicatur aut intelligatur"). El prefijo *super* trata de evocar ese estado final del concepto atribuído, sin pretender, evidentemente, ser él mismo un nuevo concepto positivo.

"Non quia ipse deficiat, sed quia..." La nueva fórmula de la eminencia, como matización de la negación y reconciliación de la misma con la afirmación, es feliz y queda en las obras de Santo Tomás [66]. Este inciso del comentario al *De Divinis Nominibus* parece el mejor resumen del proceso descrito: "qui Deus, cum sit omnium existentium causa, ipse nihil est existentium, non quasi deficiens ab essendo, sed supereminenter segregatus ab omnibus" [67]. La lapidaria frase viene a ser una magnífica glosa del IPSUM ESSE SUBSISTENS. Años más tarde expondrá aún más claramente el pensamiento encerrado en ella, comentando otro libro neoplatónico, el *De Causis*: la causa primera está sobre el *ente*, por cuanto es *el mismo ser* infinito, y decimos *ente* a lo que participa limitadamente del ser. Por lo que también, siendo el *ente* lo proporcionado a nuestro entendimiento—lo que tiene una *quidditad* que participa del ser—, Dios, cuya *quidditad* es *el mismo ser*, está por encima de nuestro entendimiento [68]. No llamaremos, pues, *ente* a Dios cuando queramos hablar con pro-

[66] "Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas. quod scilicet omnium est causa: et differentiam creaturarum ab ipso. quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur: et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit." *Suma*, 1, 12, 12.

[67] *In De Divinis Nominibus*, c. 1, l. 3 (edit. Pera, n. 83).

[68] "Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est..., unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est

piedad plena, formalísimamente[69]. No cae empero Santo Tomás por eso en la fácil ilusión de que todo se soluciona con llamarle *ser:* esta noción tiene, sí, infinitud; pero, en su primer presentarse a nuestra inteligencia, sólo una infinitud abstracta, destinada a ser *finitada* al hacerse concreta y subsistente[70]. También ella necesita entonces de la negación y la eminencia para poder designar a Dios. En realidad, la negación y la eminencia trabajan sobre todo nuestro complejo *ente-ser,* para elevarlo a una ideal simplicidad límite, fuera ya del objeto proporcionado de nuestro conocer conceptual[71]. Este es el sentido auténtico de la fórmula *Ipsum Esse Subsistens;* si a veces se apocopa es la más familiar *Ipsum Esse,* no quiere, evidentemente, identificar sin más a Dios con el ser[72].

¿Dio Santo Tomás una interpretación históricamente exacta de la mente del Seudo Areopagita? El problema es, naturalmente, demasiado complejo para que podamos ahora abordarlo. Es indudable que hay en el Aquinate una notable mitigación del tono apofático de la especulación dionisiana: la negación es sólo, en las nociones trascendentales, negación del modo de significar[73]. En cuanto al papel de superación y explicación de la negación asignado a la eminencia en las exposiciones más cuidadas[74], es posible que tampoco responda exactamente a la letra dionisiana.

---

ipsum esse, unde est supra intellectum" *In De Causis,* 6 (edit. Saffrey, p. 47). Nótese el *secundum rei veritatem,* con que se apropia la doctrina dada como explicación del texto, contraponiéndola a la explicación de los "platónicos".

[69] Contra lo que dice el proverbio escolar, no siempre habla Santo Tomás formalísimamente. Y así, en nuestro caso, con mucha frecuencia llama *ente* a Dios sin más preocupación. El lector discreto se felicitará por ello (¡lo otro sería inhumano!); y, por otra parte, no verá en esos textos un argumento contra los que tratan directa y expresamente la cuestión.

[70] Cf. *Contra Gentes,* 1, 30 (nota 56) y *Suma,* 1, 13, 1 ad 2 (nota 57).

[71] Cf. BRUGGER, W., *Theologia naturalis,* Pullach, 1959, p. 266: "Via eminentiae manuductio quaedam esse videtur transcendendi modum conceptualem intelligenci, seu intelligendi Deum ut terminum positivum tendentiae intellectus nostri. conantis supra omnem limitem conceptibus circumscriptum".

[72] Sobre la relación del *esse abstractum* o *commune* y el *Ipsum Esse Subsistens,* véase este interesante texto del comentario al *De Divinis Nominibus* (c. 5, 1. 2; ed. Pera, n. 660). Aunque no hay expresión explícita de aceptación de la doctrina, creo que Santo Tomás piensa realmente así: "... ostendit quomodo esse se habeat ad Deum: et dicit quod ipsum esse commune est ex primo ente, quod est Deus, et ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum quam alia existentia, quantum ad tria: primo quidem quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo; ... Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continentur sub eius virtute... Tertio, quantum ad hoc quod omnia alia participant eo quod est esse. non autem Deus. sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo Ipsius..."

[73] Sobre Dionisio, cf. LOSSKY, *La Théologie Négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite,* en *Revue des Sc. Phil. et Théol.,* 1939, pp. 204-221.

[74] La eminencia no tiene el sentido de corrección de la negación, sino el mas general de superioridad en *In Boet. De Trin.,* 1, 2; *Contra Gentes,* 3, 49; *De Malo,* 16, 8 ad 3; etc.

Pero tampoco se puede, por otra parte, dejar de ver en él un típico sello neoplatónico, que lo emparenta muy hondamente con los textos del Seudo Areopagita en que Santo Tomás profesó inspirarse[75]. Admitamos, pues, que también aquí ha habido transformación y adaptación. Pero añadamos que no ha necesitado ser tanta como la de los moldes aristotélicos de la analogía. El problema era ahora el mismo y el resultado ha quedado más cerca de la inspiración.

Nos encontramos sin duda, en todo caso, ante una de las genialidades más notables del Angélico[76]. No puede extrañar hoy hallar en él un caso más de prevalencia del fondo neoplatónico sobre la aristotelización, cuando estudios bien conocidos[77] la han descubierto en la misma clave estructural de su sistema metafísico, la "participación".

Reflexión crítica.

Creo que es muy necesario volver a este momento inicial del problema en la Escolástica. Aunque menos sistematizada hay en él más riqueza que en nada posterior. Desde él se aprecia bien la fundamental unidad y complementariedad de las fórmulas posteriores escolásticas y neoescolásticas, y la dimensión real de las divergencias que entre ellas pueden existir. Con él es, por fin, más fácil iniciar radicalmente un diálogo fecundo con las fórmulas de planteamiento y solución de la filosofía moderna, que nunca ha dejado de preocuparse por el mismo problema.

De los dos elementos de la síntesis tomista, atribución o causalidad,

---

[75] δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ, καὶ μὲ οἴεσθαι τὰς ἀποφασεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτην ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.
De Myst. Theol. 1. M. G., 3, 1000. Este es el texto a que se refiere Santo Tomás en el artículo citado del *De Potentia*, junto con los más conocidos del *De Divinus Nominibus* y *De Caelesti Hierarchia*, 2 (cf. nota 62). Hay que reconocer que la interpretación tomista de la eminencia: *non quia deficiat sed...*, no es versión literal de esa última situación sobre toda afirmación y negación en que deja a Dios en su final el proceso dionisiano; pero tampoco le es totalmente ajena en su función y en su sentido. Ambas tienden a conservar la afirmación y la negación, asomándose a un *más allá* de lo conceptual; aunque el *más allá* tomista queda más cercano que el de Dionisio.
Una interpretación de Dionisio muy afín a la tomista puede verse en O. SEMMELROTH, *Gottes überwesentliche Einheit*, en *Scholastik*, 1950, p. 225; *Gottes geinte Vielheit*, ib. 1952, pp. 2, 6, 11.

[76] SAN ALBERTO, *Suma*, 2, 13, 1, tiene una interpretación semejante de Dionisio; pero ese escrito albertino es posterior a Santo Tomás y está, posiblemente, inspirado por él. JUAN ESCOTO ERIUGENA sí es, en cambio, un precursor. Cf. *De divisione naturae*, 1, 14 (M. L., 122, 462). El "Ipsum Esse" de BOECIO apunta en la dirección del resultado tomista, pero sin plena valoración de su sentido.

[77] FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1939. GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, París, 1942.

proporcionalidad o negación-eminencia, el primero es el que asegura la verdad de la afirmación de Dios y la hace ineludible, ya que sin ella todas las demás afirmaciones humanas y sus objetos, los entes finitos y contingentes, carecerían de último fundamento. En lo real de esta tesis esencial coinciden todos los escolásticos. La divergencia sobre el nombre de *atribución* es menor de lo que parece. Ya hice notar que Escoto no la rechazó [33], y si Cayetano la infravaloró, fue por no advertir la transformación operada por Santo Tomás sobre el esquema inicial aristotélico. Suárez fue, con todo, el que en este punto estuvo más de acuerdo con Santo Tomás. Y no se puede dudar que su esfuerzo por dar más relieve sistemático a la dependencia causal, como raíz de toda afirmación conceptual de Dios, importó un real avance en la filosofía cristiana.

El segundo elemento de la síntesis tomista viene a matizar el alcance del primero, acomodándolo a la infinita trascendencia de Dios. Rehusa aplicar formalísimamente a la denominación de Dios el esquema común-diferencial de nuestras definiciones, para sustituirlo por una superación dialéctica, que pasa del concepto de estructura dual, propio del finito, a un límite de ideal identidad. Escoto diverge aquí claramente del Aquinate: conserva el esquema común-diferencial, y confía al elemento diferencial la necesaria apropiación (expresada por la negación "In-finito"), de un elemento común, que, aunque obtenido de lo finito, considera libre de finitud. Semejante es la posición de Suárez [78]. Cayetano en cambio, con su *unidad meramente proporcional,* queda cerca del espíritu de Santo Tomás; si bien lo desvirtúa, al hacer de esa unidad el tipo general de unidad del ente, guiado por una prisa excesiva por hacer Ontología y por la vieja idea aristotélica de la imposibilidad de una unificación más estricta de los géneros supremos; y tampoco podemos decir que perciba plenamente el sentido dialéctico del procedimiento con el que Santo Tomás sustituye el esquema común-diferencial para la denominación de Dios.

Puede ser fecundo ahondar aún en el análisis de esta divergencia. La concepción de Escoto y Suárez es de indudable belleza de líneas y parece asegurar mejor la eficacia de la afirmación humana del Infinito. La

---

[78] Ver antes la nota 45. Y *De Deo,* 1. 1, c. 3, nn. 3 y 15-17, donde las *negaciones* y la *comparación* son presentadas como integrantes de la apropiación a Dios del concepto común. En los últimos números de DM. 28, 3, se esfuerza SUÁREZ por matizar la unidad de su concepto de ente, para alejarla de la univocidad. Ver sobre todo: "ipsamet ratio communis *ex se postulat* talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua" (21). Cf. MARTÍNEZ GÓMEZ, a. c., 242*-243*.

de Santo Tomás exalta más impresionantemente la trascendencia de Éste. Hay en su raíz un presupuesto, cuya aceptación o no aceptación es decisiva: es la proyección real dada al *modus significandi* humano. A primera vista puede parecer una indebida injerencia de la Lógica y la Gramática en el terreno de la Metafísica. En un pasaje hasta ahora poco estudiado de la disputa 28, ha caído Suárez bien en la cuenta de ese presupuesto y ha tomado inteligentemente posición sobre él. Hay que distinguir, dice, lo significado y el modo de significar. Ya que, puesto que hablamos como concebimos y concebimos lo simple al modo de lo compuesto, distinguiremos también en Dios concreto y abstracto, lo cual, hablando con propiedad, no se puede hacer. Por eso decimos a veces que Dios es *el mismo ser* más bien que *ente;* ya que *ente* es concreto y significa "habens esse", como en el que de alguna manera se distingue "habens" de "esse" y no es *ente* sino por su participación. Entendida así, la denominción de *ente* conviene más propiamente a la creatura que a Dios. Hasta el punto de que, hablando con este rigor, dicen, a veces, los sabios que Dios no es *ente,* sino "sobre el ente" [79]. Aquí cita a Pico de la Mirándola, Dionisio (*De Div. Nom., 5; Myst. Theol.,* 5), San Agustín, San Basilio, San Juan Damasceno. La referencia a Santo Tomás, al menos en cuanto a la primera parte, está implícita en el contexto. Tras esta concesión, Suárez prosigue:

"Tamen, quia ille modus significandi revera non refunditur in rem significatam, neque ei imperfectionem attribuit, ideo *ens* absolute significat *id quod est,* et hoc modo propriissime et principaliter dicitur de Deo, absque ullo ordine ad creaturam" [80].

Y cita la expresión del Génesis, "ego sum qui sum".

La toma de posición es neta. Suárez hace apelación a un concepto objetivo de *ente,* libre de la imperfección que, sin embargo, acaba de reconocer le es inseparable de un determinado rigor de análisis, y que vuelve a sugerirse en la misma fórmula con que lo declara superior a ella, *id quod-est.* ¿Por qué renuncia a hablar con ese rigor?

---

[79] "distinguenda est absoluta et communis significatio a modo significandi, nam, quia nos loquimur sicut concipimus, et simplicia concipimus ad modum compositorum, ideo ita etiam ea nominamus, et hoc modo distinguimus concretum nomen ab abstracto, quod propie loquendo, qucad hunc modum significandi in Deo locum non habet; et sic interdum dicimus, Deum potius esse ipsum esse quam ens, quia ens concretum est, et significat *habens esse,* ac si aliquo modo distinguatur *habens* ad ipso esse, et per quamdam illius participationem sit ens. Et quoad hunc modum significatio, seu denominatio entis proprius convenit creaturae quam Deo. Adeo ut in hoc rigore loquentes interdum sapientes dicant, Deum non esse ens, sed supra ens..." DM. 28, 3, 13.

[80] *Ibid.*

Creo que hay dos explicaciones—probablemente complementarias—de su actitud. Ve ante todo ligada la posición de la que se aparta con toda una noética que juzga exageradamente realista. Argüir del concepto a la realidad le parece mal método en filosofía. Aquí sería nada menos que la famosa distinción *real* del *ser* y el *ente*—o del *ser* y la *esencia* por la que el ente es tal ente—la que se querría probar subrepticiamente en fuerza de nuestro modo de significar conceptual... Por eso opone decididamente: "modus significandi non refunditur in *rem* significatam..." ¿Esfundado el temor de Suárez? Sin duda: aún hoy día muchos neoescolásticos arguyen así [81], para concluir no una distinción física, pero sí una distinción *real* metafísica, situada en la inteligibilidad misma de las cosas, tal que debe ser reconocible no sólo por el entendimiento humano (como un modo propio de su imperfección), sino por todo entendimiento, aun el divino. Y Suárez, que es hombre postnominalista, sabe ya cuánto hay de relativo en el conocer humano—con la revolución nominalista ha comenzado la "revolución copernicana" [82]—, y quiere ser más cauto en sus conclusiones.

No es, con todo, plenamente satisfactoria esta explicación. Cabría una instancia a la que Suárez no podría ser insensible: aunque la estructura dual (*ente-ser*) de nuestro conocimiento no *refleje formalmente* una estructura *realmente dual*, pero al menos *descubre fundamentalmente* una real imperfección, no sólo de nuestro modo humano de conocer, sino también de la realidad a la que ese modo de conocer está proporcionado. El mismo Suárez ha afirmado siempre que la distinción *de razón* entre el ser y la esencia tiene un *fundamento en la cosa misma*, y ha asignado acertadamente la contingencia (y aun la finitud) [83] como tal fundamento. ¿No habrá entonces que tratar con pleno rigor a nuestros conceptos de *ente* y *ser* y someterlos a la negación y la eminencia antes de declararlos aplicables a Dios, para no incurrir en el peligro de atribuir a Dios finitud y contingencia, como fundamento del modo dual con que le denominamos?

"Modus significandi non refunditur in rem significatam, *neque ei imperfectionem attribuit*". El último inciso nos muestra que Suárez no reconoce tal peligro. Entonces tenemos que conceder que no considera la

---

[81] Ver, p. ej., A MARC, *L'idée d'être chez Saint Thomas et dans la Scholastique postérieure*, en *Archives de Philosophie*, 10 (1933), 1-145, sobre todo en la p. 100.

[82] Ver lo insinuado al final de mi artículo, *Sentido de la composición de ser y esencia de Suárez*, PENSAMIENTO, 1959, 135-154; pp. 153-154. Me extenderé en otra ocasión sobre el tema.

[83] DM., 31, 6, 14 y 23. Y DM., 31, 13, 18, con mis observaciones, *a. c.*, p. 151.

distinción y composición del ser y la esencia como vinculada a nuestro *modo de significar* y dada precisamente en la insuperable dualidad de nuestro concepto de ente, *habens-esse, id quod-est*. La distinción del ser y la esencia se probará (como distinción de razón) por otros motivos, no por éste.

Santo Tomás sí veía implicada la composición del ser y la esencia en la dualidad de nuestro conocer. No sólo aparece eso en el conocido argumento de su *De Ente et Essentia*, sino mucho más en los varios pasajes en que la relaciona con la duplicidad de nuestra operación cognoscitiva, formación del concepto y afirmación [84]. Correspondientemente a tal duplicidad, hay en nuestro objeto siempre un elemento potencial (substantivo) y uno actual (verbo). Y llevada esta dualidad a la suma abstracción se resuelve en la del *ente* y el *ser*, con su irreversible relación de *parti-cipium* e *infinitum*. El *ente* es lo afirmable, el *ser* por lo que es afirmable; el *ente* reduce a límite en cada afirmación la indeterminada plenitud del *ser*. Por eso, objeto *proporcionado* de una afirmación de tal estructura no puede ser sino lo finito. La estructura esencial del conocer se corresponde así con la característica de su objeto propio. Igual que la dualidad entre lo formal abstracto y la individuación numérica, referible al espacio y al tiempo, propia de nuestro modo conceptual de conocer, revela en su objeto proporcionado la materialidad y la multiplicabilidad ("quidditas rei materialis").

Tal vez es esto lo que nos sitúa ante la última razón de la diferencia. Y, al mismo tiempo, lo que parece invitar al hombre moderno a optar por la concepción tomista. Es profundo ese partir metódico de las estructuras cognoscitivas humanas; espontáneamente ocurre denominarlo *trascendental*. Y es especialmente atrayente, es nuestro caso, el que el análisis estructural se haga tomando precisamente la *afirmación* en cuanto tal como unidad de conocimiento—y no la *simplex apprehensio*, de la cual resulte la afirmación como mero agregado, como se ha hecho con demasiada frecuencia—. ¡Sólo en la afirmación es el conocimiento humano conocimiento de valor absoluto, y sólo en ella los conceptos *son!* Adoptada esta base de análisis, el *ente*, más que la suprema *simplex apprehensio*, es la quintaesencia de toda afirmación, el *afirmable* en *cuanto tal*, y se impone aceptar su estructura dual.

No, no es esa una injerencia indebida de la Gramática. Es más bien profunda Metafísica, con tal que, por otra parte, se haga una purifica-

---

[84] *In I Sent.*, 19, 5, 1 ad 7; 38, 1, 3. *In Boet. De Trin.*, 5, 3. *In Peri Herm.*, 5, etc.

ción del resto de realismo ingenuo por el que la estructura dual, esencial al objeto en cuanto conocido por el hombre, se traslada a la cosa misma, haciéndola valedera *como dualidad* para todo entendimiento, aun el divino—lo que viene a decir, en última instancia, que todo entender, aun el divino, procede por concepto y afirmación, como el nuestro...—. Aleccionados por el nominalismo y la crítica kantiana, vemos hoy que sería eso arrogarnos demasiado. La sabia fórmula de Suárez, *ratione [humana] cum fundamento in re*, nos defiende suficientemente contra el puro relativismo de un fenómeno enteramente desligado de la cosa en sí. El innegable sentido absoluto de la afirmación humana condena el agnosticismo metafísico, aun el tan mesurado de Kant; pero no impone una correspondencia formal entre nuestro modo de entender y la realidad absoluta; basta que nuestro modo esté *fundado* en ella.

El fundamento de la dualidad *ente-ser* es la finitud y la contingencia. No podemos, pues, atribuir en pleno rigor esos conceptos a Dios, sin someterlos al esfuerzo dialéctico de la *negación* y la *eminencia*, como nos ha enseñado Santo Tomás. Una cierta *proporcionalidad* ha de unirse a la *atribución*[85]. La unidad de nuestro supremo concepto de *ente*, cuando se le considera *distintamente*[86], será sólo *proporcional*, o, mejor, *dialéctica* o *dinámica*. El concepto dual (*ente-ser*) se aplica con todo rigor sólo a lo finito; si bien, con una intrínseca tensión, que fuerza a atribuirlo a lo Infinito, depurado hacia una identidad no adecuadamente expresable.

El conocimiento de Dios que así resulta—una afirmación que siempre habrá de corregirse para ser rigurosa—es más consciente de nuestros límites y más respetuoso para su infinita trascendencia, más abierto a la aceptación del misterio y de esa "unión de contrarios" que nos presenta—contrarios en nuestro mundo finito, como el *ente* y el *ser*—. En la negación del *modus significandi* podemos ver un símbolo y programa de severa purga, a que tendremos que someter todos nuestros conceptos, tan contaminados de finitud. Hoy que sentimos como nunca

---

[85] Muchos neoescolásticos admiten hoy *ambas* analogías, como significativas y compatibles entre sí, en el caso de la afirmación de Dios. Pero, como hemos visto, hay que hablar más bien de *un solo proceso* en el que las dos formas clásicas de analogía se funden como elementos tan insustituibles cuanto insuficientes por sí solos.

[86] Hay también otra unidad del concepto de ente en un concebir *confuso*, todavía *no distinto* ni analizado; en la que para nuestro sentido común humano se unifica todo absolutamente "lo que no es nada", y que no podemos describir sino por esa oposición a la nada. Cuando queremos, no obstante, analizar y distinguir, se rompe esa frágil unidad; el *ente* significa entonces lo finito, aunque con tensión que obliga a atribuirlo dialécticamente a lo Infinito.

nuestra pequeñez metafísica, tendremos menos escrúpulos que nunca en radicalizar la negación.

La dialéctica, con la que al fin ha venido a identificarse la "analogía del ser" tomista, presenta entonces sorprendentes semejanzas con la dialéctica tan cara a la filosofía moderna. La cosa es tan clara, en esta vaga generalidad, que no hace falta insistir mucho en ella. Por otra parte, son evidentes sus diferencias con el método y resultados de un Hegel...; sería interesante, pero desborda completamente nuestro objetivo actual, precisar los puntos de contacto y de discrepancia [87]. Sólo quiero subrayar su valor como solución de la gran aporía kantiana, que ha cerrado a tantas mentes el camino a la afirmación especulativa del Absoluto. Hay una vecindad innegable entre la doctrina tomista del modo finito, concreto, adaptado a lo material y ligado, por tanto, a la percepción sensible, de todo conocimiento humano de su objeto proporcionado, y la doctrina kantiana de la esquematización de las categorías, por la que el conocimiento humano especulativo se declara finalmente confinado en el campo de la experiencia posible, cerrada la vía especulativa hacia el *Noúmeno*. La dialéctica de la analogía del ser tomista muestra entonces la vía de superación de la aporía. El *Ipsum Esse Subsistens* es, a esta luz, el *Ideal de la Razón Pura*, que se abre, por fin, a una afirmación especulativa humana, no por lo insólita y modesta menos irrecusable, una vez reconocido al principio generador de la dialéctica—que Kant formuló bien como exigencia del fundamento incondicionado—una función más íntima que la de principio regulativo, por su presencia garantizadora del sentido absoluto de toda afirmación humana aun de lo empírico [88].

Toda esta fecundidad y perennidad puede tener la vieja solución escolástica. Pero su coloquio con la filosofía moderna y sus presupuestos está aún, por desgracia, poco entablado. Urge promoverlo, porque ella misma sería la primera en ganar con él: además de aprender a for-

---

[87] Véase CORETH, E., *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*. En *Scholastik*, 1951, 57-86. *Id., Zum Problem der Analogie*, en *Zeitschrift für Kthotische Theologie*, 1958, 430-445.

[88] Tengo propósito de escribir ampliamente sobre el tema, que en la presente insinuación queda, naturalmente, oscuro e impreciso. Sobre el uso hecho por el mismo Kant de la analogía para la determinación teística del Absoluto se ha escrito recientemente (G. MARITN, *Immanuel Kant*, 2.ª ed., Köln, 1958, sobre todo p. 221 ss.; E. E. SPECHT, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. (Köln, 1952). Más que de analogía del ser hablan las alusiones kantianas de analogía de los predicados propios del teísmo; un problema que, aun ya resuelto el de la analogía del ser, plantea sin duda nuevas dificultades.

mularse con rigor y tomar más conciencia de su sentido histórico, podría entonces intentar una penetración más íntima de sus propias condiciones de posibilidad. En la raíz de la inevitabilidad y del misterio de la afirmación humana conceptual de Dios, hay ya, sin duda, una inefable tensión de presencia y ausencia divina, por la que habrá que definir al mismo hombre en lo que es y en lo que busca.

José Gómez Caffarena, S. J.

NATURALEZA Y SUSTANCIA

SUMARIO

Responde el autor a una observación crítica que se le hizo en "Estudios Filosóficos" [7 (1958) 141-162] a un artículo publicado en PENSAMIENTO [13 (1957) 127-158] sobre la posibilidad de la vida en el laboratorio. El autor intenta demostrar que la identidad real entre naturaleza y sustancia es una doctrina que está simplemente en posesión en la Escuela por su mayor simplicidad, pero que la distinción real entre las mismas no es tan ajena a la mente de la Escuela que deba sin más ser eliminada. Esta explicación filosófica tendría su importancia para el caso en que se produjese la vida artificialmente, ya que, además de explicar este posible hecho sin negar el Principio Vital, atendería a las teorías actuales unitarias sobre el mundo físico y biológico.

El tema de las relaciones entre "naturaleza" y "sustancia" apenas ha sido tratado expresamente en la Escolástica, y, sin embargo, no carece de importancia, como en seguida veremos.

Estudiando la posibilidad de que fuera sintetizada la vida en el laboratorio [1], analizamos el argumento tradicional del Vitalismo en orden a comprobar si se oponía éste irreductiblemente a dicha síntesis. Nos pareció no existir tal incompatibilidad absoluta, y sugerimos como solución aceptable—no la única— [2] la distinción esencial de naturaleza, pero no de sustancia, entre el mundo llamado inorgánico y el orgánico.

El P. Gutiérrez, O. P., dedicó toda una nota crítica a nuestro primer estudio de Pensamiento, en la que sometía a detenido examen la matización que hicimos del argumento vitalista [3]. Ya que el autor pone sobre todo el acento de su dificultad en la distinción que permitimos entre naturaleza y sustancia [4], dediquemos unas líneas a dialogar sobre el tema,

---

[1] *¿Vida en el laboratorio?* PENSAMIENTO, 13 (1957), 127-158.

[2] *L. c.*, p.154. Posteriormente hemos vuelto a presentar esta hipótesis como la más satisfactoria en su conjunto—a nuestro juicio—de las varias que pueden darse dentro de la Escuela. [*Fronteras de la vida*, Revista de Filosofía, 17 (1958) 207-232.]

[3] GENEROSO GUTIÉRREZ, O. P.: *Confines de la vida*, Estudios Filosóficos, 7 (1958) 141-162.

[4] "Creemos que la solución que da de la posibilidad de la síntesis química de la vida se quiebra por su misma base: la distinción entre naturaleza y sustancia aplicada a este caso concreto". GUTIÉRREZ, *l. c.*, p.154.

que, a nuestro juicio, es el único digno de tenerse en cuenta entre sus numerosas observaciones [5].

Se extraña el P. Gutiérrez de que no declare el sentido en que tomo los términos "naturaleza" y "sustancia", siendo así que "explica luminosamente otros conceptos" [6]. Desde luego entiendo estas nociones en su sentido tradicional y ésa es la única razón de no declararlas. Lo que no estoy de acuerdo es en suponer, sin más, que naturaleza y sustancia sean de tal modo equivalentes en la doctrina tradicional que no haya ni lugar a duda. Mi opinión es que se trata de algo en posesión pacífica—porque no ha habido necesidad de usar tal distinción—, pero no de algo expresa e incuestionablemente probado. Ciertamente que el texto que aduce de Santo Tomás [7] es poco apto para zanjar la cuestión, ya que, por un lado, supone el mismo Santo *varios* sentidos de naturaleza

---

[5] No pensábamos responder a esta crítica de nuestro artículo, pues no somos de los que creen que sólo se puede pensar como ellos, antes vemos obvio y natural que se disienta de nuestro parecer. Sin embargo, al ver que a este trabajo se le alaba como a "lo más serio y objetivo en la actual literatura que conocemos sobre el asunto" [PENSAMIENTO, 15 (1959) 349 nota 26], siendo así que en él se nos achacan ligeramente, no una sino varias veces, cosas que no decimos (y prescindo de las acusaciones, como la de pampsiquismo clásico—que no merece refutación—, y alguna otra más seria, que sólo se apunta), nos ha movido a tomar la pluma para poner las cosas en su punto.

Justifico brevemente la afirmación sobre la falta de exactitud de dicho artículo:

1) Apunta de paso el P. Gutiérrez que hago decir al P. Bosio lo que no dice, ya que le clasifico entre los que afrontan sólo la discusión del problema científico de la reconstrucción artificial de los virus, sin considerar la vertiente filosófica, cuando en realidad dicho autor la tiene en cuenta (*l. c.*, p.148). Si el P. Gutiérrez mira las fechas del artículo que cito del P. Bosio, verá que me refiero exclusivamente al publicado en 1956 [*La ricostruzzione artificiale del virus*, La Civ. Catt. 1 (1956) 34-41], único que puedo citar, pues los otros en que Bosio acude al argumento filosófico son posteriores al mío, y... naturalmente no puedo tenerlos en cuenta. Concretamente: *Immanenza e vita* [4 (1957) 352-363] salió medio año después, y *¿Fabricheremo la vita?* [1 (1958) 23-33]—cuya cita reproduce el Autor como comprobación de mi supuesta inexactitud—, casi un año más tarde que el mío. En otros términos, no soy yo quien me hace decir al P. Bosio lo que no dice, sino que es el Autor quien me hace decir lo que no digo, ni puedo decir.

2) Comenta el Autor esta afirmación nuestra: "Podríamos avanzar ya desde ahora que no existe razón alguna ni filosófica ni científica (...) que se oponga definitivamente a dicha posibilidad" (sc. síntesis de la vida por medios químicos) [PENSAMIENTO, l c., 135-136] y apostilla: "esta *categórica* afirmación se apoya en la hipótesis de "que la bioquímica logra(ra) un día producir una *estructura* vital" (ib., p.136). Creemos que una hipótesis no es base suficiente para una afirmación tan categórica" [GUTIÉRREZ, *l. c.*, p.154].

Estamos plenamente de acuerdo con el Autor, pero si vuelve a leer esas páginas más despacio, verá que esa afirmación categórica no se fundamenta en dicha hipótesis hecha a continuación, sino en las razones filosóficas que *luego* se discuten. Bastaba ver que se dice: "podemos *avanzar ya desde ahora*", para darse cuenta de que el fundamento de ese avance, no puede ser la frase que *inmediatamente* sigue.

Como ejemplos bastan estos dos, pues al lector no le interesan estas cuestiones personales, pero podría continuar—y no hay ningún tópico en la frase—consignando malentendidos, pues el Autor encuentra hartas incoherencias en nuestro artículo.

[6] *L. c.*, p.158.

[7] 1,2, q.10, a.1, c.

("*multipliciter*"—dice—, o sea, más de los dos que expresamente consigna) de los que uno sólo merece expresamente la equivalencia con sustancia, y, por otro lado, no trata allí el Santo de propósito este problema, sino otro muy ajeno.

Vamos, pues, a intentar demostrar que la cuestión de la distinción *real* entre "naturaleza" y "sustancia" no es tan ajena a la mente de la Escuela, que deba sin más ser eliminada, sino que más bien la doctrina de la *identidad real y per se* está en posesión por su mayor simplicidad. Luego veremos si puede tener su utilidad en orden al argumento Vitalista.

1. Hay un tema central en Psicología, en que expresamente se aborda el problema de las relaciones entre naturaleza y sustancia, aunque sin formularlo al fin con esa nomenclatura: el de la unión del alma humana—que a la vez es *espiritual y forma*—con el cuerpo material y extenso. Se trata nada menos que de la clave de la concepción antropológica del Angélico, por la que, apartándose decididamente de Platón y completando la curva iniciada indecisamente por Aristóteles, fija con claridad las relaciones entre la "psiche" y el "soma", y resuelve las oscuras antimonias planteadas por el Estagirita.

Platón concibió la unión de alma y cuerpo de un modo antinatural, y en algún sentido violento. El alma humana, como pena de un pecado que el filósofo ateniense nunca describió, habría sido desterrada a este mundo sublunar y condenada a residir en un cuerpo con el que se uniría de un modo puramente extrínseco: "tamquam nauta in navi", según la frase clásica. El alma, sustancia completa, venía a ser en esta concepción como un bólido descendido de un lugar celeste, y que permanecería extraño a cuanto le rodea en la tierra.

Aristóteles arranca en su concepción antropológica de estos presupuestos. Las ideas platonizantes del Estagirita al comienzo de su vida filosófica están hoy fuera de toda duda (A. Dyroff, A. Kail, M. Jaeger), pero pronto Aristóteles evolucionó en su concepción del alma humana. Los detenidos estudios hechos sobre la naturaleza viviente—a que le forzaron sus años de destierro en Asso—le hicieron ver los grandes parecidos del cuerpo humano con el de los animales, y la falsedad de las ideas platónicas acerca de este punto [8]. Claramente infirió de estas pacientes observaciones de anatomía comparada, que el alma humana, lejos de vivir en el cuerpo violentamente como en cárcel, era su forma sustancial o *entelecheia* de un modo semejante a lo que sucede en los

[8] F. Nuyens, *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, Lovaina 1948, cap. IV.

animales. Pero con esto quedaba comprometida la espiritualidad del alma y planteado el problema noético. ¿Cómo coordinar la espiritualidad del principio intelectual con su carácter de forma sustancial del cuerpo material? "Si, pues—afirma problemáticamente Aristóteles—, alguna de las funciones (energías) o afecciones del alma le es propia a ella sola, el alma podrá tener una existencia separada del cuerpo; pero si no tiene ninguna que le sea propia, no podrá separarse del cuerpo" [9]. Es decir, que si el alma no tuviese alguna *operación* propia e independiente del cuerpo (anima ut *natura*), no podría ser espiritual, ya que, en cuanto forma, su entidad se unía *toda* al cuerpo (anima ut *substancia*). He aquí planteado en el fondo el problema de las relaciones entre naturaleza y sustancia. El dilema Ψιχή—νοῦς termina en Aristóteles de un modo oscuro [10]. Aquel entendimiento separado—χωριστὸς [11]—no se ve claro si es una facultad intrínseca o extrínseca al alma. Pero no nos puede extrañar que quien no conoció el concepto cristiano de creación careciese de ideas claras sobre el origen del alma humana, su destino y el género de unión que como a forma le correspondía con el cuerpo, por lo que se explica que defendiese un entendimiento agente "separado", "inmortal y terno" [12], que no se acaba de entender cómo pueda ser una potencia anímica individual. Fue la dificultad de salvar la espiritualidad del alma—forma del cuerpo—la que le movió a idear esa potencia espiritual "separada", que se nos antoja ininteligible.

Pues bien, Santo Tomás no sólo acepta valientemente esta concepción aristotélica de la *entelecheia* en toda su amplitud, sino que, al interpretar benévolamente el entendimiento agente de Aristóteles como una facultad intrínseca del alma [13], agravó la dificultad de salvar la independencia intrínseca de dicha forma respecto de la materia. Veamos la solución adecuada que da a las antinomias planteadas entre "Psyche" y "nous", forma sustancial y sustancia intelectual.

No sólo el alma es forma del cuerpo, sino que el alma se une al cuerpo, como forma, precisa y principalmente para conocer [14]; de tal modo

---

[9] *De Anima*, I, 403 a 10-12.
[10] NUYENS, o. c., cap. VII.
[11] *De Anima*, III, 429 a 10-13 y sig.
[12] *De Anima*, III, 430 a 22-23.
[13] "Est autem praedicta positio (la averroista, que considera a la νοῦς como potencia extrínseca al alma) contra Aristotelis intentionem, qui expresse dixit, has differentias duas, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem esse in anima: ex quo expresse dat intelligere quod sint partes animae vel potentiae et non aliquae substantiae separatae". *In librum Aristotelis De Anima*, III, Lect. 10, n.736.
[14] "Anima unita est corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, scilicet ut compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio acciden-

que, si no consiguiese su perfección intelectual en la unión con el cuerpo, no tendría ésta sentido alguno [15]. Por eso ocupa el alma humana una posición media entre los espíritus angélicos y las almas de los animales: ni es simple espíritu como aquéllos, ni simple forma como la de éstos, sino algo intermedio [16]. Pero he ahí la dificultad: ¿cómo el alma espiritual puede ser forma del cuerpo y a la vez intrínsecamente independiente de él? La solución del Angélico a esta cuestión nos introduce de lleno en el problema de las relaciones entre naturaleza y sustancia.

a) Partamos de la afirmación taxativa del Angélico, que repite con frecuencia: "Principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis" [17]. Sin embargo, aunque el principio intelectual sea forma del cuerpo, lo es de un modo especial, y es una forma diferente de todas las demás: "Quia anima humana non est forma a materia *totaliter comprehensa;* quod patet ex hoc quod aliqua eius operatio est supra materiam" [18]. Ya conocemos las fórmulas escolásticas equivalentes: "Anima est forma corporis *tota sed non totaliter*", "Anima—*quae* est spiritualis, non *qua* spiritualis—est corporis forma".

Hay una verdadera gradación ascendente en las formas según el grado de dependencia de la materia: "Quanto forma est nobilior tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam" [19]. Las formas de los compuestos físicos—primer escalón—tienen ya alguna operación que no depende de las cualidades de los elementos; sigue la forma vegetativa, que por ser más noble que las del mundo inorgánico tiene su operación vital no

---

talis, *ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva* quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini." *Q. Disp. De Anima*, a.1, ad 7 (en los textos que usamos de Santo Tomás subrayamos siempre nosotros).

[15] "Et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora, suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin *frustra unirentur corporibus*", 1, q.55, a.2, c.

[16] "Intellectus autem humanus medio modo se habet (entre la facultad sensitiva y el entendimiento angélico); non enim est actus alicuius organi sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis; et ideo proprium eius est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existens, non tamen prout est in tali materia", 1, q.85, a.1, c.

[17] 1, q.76, a.1, c. Esta ambivalencia de término explica la frase siguiente del mismo artículo: "Necesse est dicere quod *intellectus*, qui est *intellectualis operationis principium*, sit humani corporis forma". (ib) Otra variante de la misma idea es: "Anima rationalis est propria forma hominis". *Qu. Disp. De Anima*, a.1 ,c.

[18] *Qu. Disp. De Anima*, a.1 ad 5. La dificultad la vieron tan clara algunos, que nota Santo Tomás cómo Gregorio Niseno hizo decir a Aristóteles: "quod posuit animam non per se subsistentem esse et corrumpi corrupto corpore, *quia posuit eam entelechiam*, quasi actum vel perfectionem physici corporis". *De Spirit. Creat.*, a.2, c.

[19] 1, q.76, a.1, c.

causada por lo físico-químico; continúa en progresión ascendente el animal, que posee una forma sensitiva superior, y, en fin, el alma humana, que es la más noble de todas: ella excede a la materia corporal en cuanto poseedora de una operación y virtud que de ningún modo comunica a la materia [20]. Por eso en esta escala progresiva de formas considera el Angélico a la humana "quasi quidam horizon et confinium corporearum et incorporearum, in quantum est substantia incorporea, corporis autem forma" [21], aunque cae de lleno, por lo mismo, del lado de las sustancias espirituales.

La solución dada equivale a decir que la espiritualidad del alma humana se salva—a pesar de ser ésta forma—porque, aunque dependa de algún modo del cuerpo en cuanto forma (substantia), es independiente de él como principio de operaciones intelectuales (natura) [22]: el alma es forma "*secundum suam essentiam,* non vero *secundum aliquam eius virtutem*", o en otros términos, el alma humana comunica al cuerpo, como forma, toda su entidad (substancia), pero no toda su virtualidad (natura).

b) La doctrina hasta aquí es clara, pero la duda nace al querer puntualizar ulteriormente. Para salvar en esta explicación la espiritualidad de la forma espiritual ¿es preciso poner distinción *real* entre la esencia del alma (substantia) y el principio intelectual (natura), que le confiere el ser forma independiente? Desde luego que una distinción de pura razón no basta para salvar la independencia real intrínseca de esta forma peculiar respecto de la materia. El alma que, como forma, comunica toda su entidad al cuerpo, no le comunica realmente toda su virtualidad. Hay algo *real* que el alma no comunica en su información al cuerpo. Por otra parte, el examen de los textos aducidos no puede tener otro sentido. En esto no cabe la menor duda. Pero ¿de qué naturaleza se trata: de la próxima, o también de la remota? Es decir, si la distinción real entre naturaleza y sustancia es la que salva la espiritualidad del alma-forma, ¿basta con entender por naturaleza la próxima, o es preciso referirse también a la remota? ¿Lo que el alma espiritual no comunica como forma al cuerpo es un principio próximo de obrar, o bien último?

---

[20] *Qu. Disp. De Anima*, a.2, c; 1. q.76, a.1, c.
[21] *C. G.*, II, 68.
[22] "Anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea *totaliter comprehensa*" (1, q.76, a 1, ad 4), porque "virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi" (ib. ad 1)—o según otra fórmula—: "aliquam eius virtutem non esse corporis actum" (ib. ad 4).

c) A primera vista parece referirse Santo Tomás exclusivamente al principio próximo: "In tantum (anima humana) sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, *et haec virtus dicitur intellectus*" [23]... "*Virtus intellectiva* non est actus alicuius organi corporalis" [24]. "Non est ergo impossibile quod aliqua forma sit in materia et virtus eius sit separata, sicut expositum est *de intellectu*" [25]. Sin embargo, otras veces parece no menos claro que Santo Tomás habla tanto del principio próximo como del remoto, o si se prefiere, habla primariamente de aquél por razón de éste: "Cum autem anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis; *quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem; secundum vero quod unitur corpori habet operationes et vires in quibus communicat ei corpus; sicut sunt vires partis nutritivae et sensitivae*" [26]. Si, pues, atribuye al alma de igual modo tanto la virtud intelectual como la vegetativa y sensitiva, es claro que no habla de los principios próximos sino últimos.

De no menos claridad es este otro texto en que distingue el orden de la sustancia del de la naturaleza en el alma misma: "Nec tamen per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosophia dicitur, intellectum esse a corpore separatum... Est enim *in anima* considerandum et ipsius *essentiam* et *potentiam* eius. Secundum essentiam quidem suam, dat esse tali corpori; secundum potentiam vere operationes proprias efficit" [27]; y es que en realidad igualmente repugna que el alma comunique realmente al cuerpo el principio próximo de la racionalidad (su entendimiento, voluntad y afectividad superior) como el último (la virtualidad real de ser racional).

d) ¿Entonces—se dirá—admite Santo Tomás distinción real entre el alma como forma (sustancia) y el principio último de las operaciones intelectuales (natura)? Desde luego que no. Esta consecuencia no cree necesario sacarla. Más aún, hay un texto claro en que afirma taxativamente la identidad del principio último del ser y del obrar en el alma

---

[23] 1, q.76, a.1, c.
[24] Ib. ad 8.
[25] *De unitate intellectus contra averroistas.*
[26] *Qu. Disp. De Anima*, a.2, c.
[27] *C. G.*, II, 69. En el mismo sentido hay que interpretar este otro texto: "Et sic oportet quod *anima intellectiva "per se" agat* utpote propriam operationem habens absque corporis communione"; *Qu. Disp. De Anima*, a.1, c.

humana. Tratando de si ésta se identifica con sus potencias, a una dificultad formulada de este modo: "Idem est principium essendi et operandi. Sed anima secundum seipsam est principium essendi quia secundum suam essentiam est forma. Ergo sua essentia est principium operandi"; responde: "Anima est principium operandi, *sed primum, non proximum*" [25].

Sin embargo, la observación de los textos muestra que el Santo *prescinde* de la cuestión tal como la hemos planteado nosotros; ni la discute, ni la excluye. Simplemente toma la solución más sencilla, por eso creemos que tal doctrina está simplemente *in possessione* y que no se excluye otra posible. Con todo, si se considera que el planteamiento del problema más bien parece conducir a la distinción *real* (no mutua) entre naturaleza última y sustancia, y que puede haber hoy algún motivo especial que no hubo en tiempo del Angélico (como es la posible síntesis artificial de la vida) creemos que esta opinión no es ajena a la mente de Santo Tomás, sino simplemente distinta de la que *de hecho* el Santo dio. Justifiquemos brevemente estas últimas afirmaciones.

Desde luego que la curva de la problemática, que parte de la concepción platónica y llega a la de Santo Tomás pasando por Aristóteles, ya hemos visto que tiende a coordinar el carácter "formal" del principio anímico humano con su ser "espiritual"; y que supuesto el conocimiento indirecto que tenemos de la esencia por sus operaciones, todo el problema queda concentrado en si el alma, que es forma, tiene operaciones sin dependencia intrínseca del cuerpo. La importancia de esto se destaca al advertir que todas las independencias que defendemos en el alma respecto de la materia (*in fieri, in esse, in posse*) dependen en último término de la independencia *in operari*. Ahora bien, aunque de la independencia de la materia, que se da en el principio próximo, se deduce la del último [29], todo el problema está en si puede ser *más conveniente* deducir también de la distinción real del principio próximo respecto del alma, la del principio remoto, respecto de la misma, que es acto inmediato del cuerpo. Ahora bien, si se salva la espiritualidad del alma-forma estableciendo una virtud de la misma independiente de toda materia, parece lógico que esta incontaminación *real* con ella se extienda también al principio último, ya que la de éste se fundamenta real e inmediata-

[28] *Qu. Disp. De Anima*, a.12, ad 10.

[29] "Unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit materiae conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum, sicut aliae formae materiales; *quod eius operatio intellectualis ostendit*, in qua non communicat materia corporalis", *C. G.*, II, 68.

mente en la de aquél. Puede así quedar, tal vez, más claro el carácter especial de esta forma espiritual, si se identifica *parcialmente* con un principio último intelectual que *qua tale* no es "forma corporis". Comúnmente decimos que el entendimiento no actúa ningún órgano, mientras que el alma intelectiva actualiza al cuerpo sin depender de él; según esta ligera modificación que proponemos, ni el entendimiento tendría órgano, ni el principio último intelectual en su totalidad actuaría en cuanto tal al cuerpo; sola el alma (parte principal del principio último intelectual) sería forma del cuerpo, quedando así algo más patente su independencia de él.

Esquematizando las dos opiniones podríamos decir: Si la naturaleza última = sustancia + Virtualidad—que (se distinga o no realmente de la sustancia) es lo que constituye el principio último de operaciones—: *a*) según la opinión común "anima communicatur *tota* (= et in sua entitate substantiali et in sua ultima potentialitate), sed *non totaliter* (= non in intellectu, voluntate, affectivitate et eorum operationibus); *b*), y según la variante que ahora proponemos: "Anima communicatur *tota* (= ut substantia), *non* vero *totaliter* (= neque ut natura ultima, seu in virtualitate sua radicali, nec in natura proxima, seu potentiis et earum operationibus).

No he de insistir en que estas consideraciones no van a atacar de insuficiente a la solución tradicional, que supone que el alma-forma no depende como las demás del cuerpo por el mero hecho de tener una facultad y operación especial en que no comunica con órgano alguno [30]; lo que pretendo es que esta otra solución ligeramente diversa no se rechace como imposible y ajena a la mente de la Escuela, pues la veo muy congruente con el estado de la cuestión que hemos propuesto, y explicaría tal vez más satisfactoriamente algunos hechos y teorías que hoy se ofrecen. Según ella nos parece que en algún sentido se vería más claro el carácter especial de esta forma humana, por identificarse parcialmente con un principio *último* de operaciones totalmente independiente del cuerpo en el orden real.

c) Inconvenientes especiales no los vemos en esta opinión. De darse esta distinción no mutua entre naturaleza (última) y sustancia, no padecería en nada ni la unicidad del alma ni la estricta unidad de su ser ope-

---

[30] El simple análisis fenomenológico de una idea espiritual nos manifiesta dos cosas: 1), que el principio último que la ha producido es espiritual, y por eso se concluye rectamente "quia nec etiam *in essendo* dependet a corpore" (*C. G.*, II, 69), y 2) que es *forma*, por la dependencia extrínseca de la imaginación, de la que extrae el ser intencional.

rativo; y menos la simplicidad, que se da en el orden sustancial, no en el accidental. El principio último *quod* de operaciones sería la sustancia más la "virtud" radicada en ella y correspondiente a determinados modos de obrar. Esa "virtus", que constituiría juntamente con la sustancia el principio último de operaciones, no sería en sí misma sustancia—como es obvio—, ni accidente *sensu stricto*, como lo es el principio próximo (una entidad formal emanada de la sustancia e inherente en ella, etc...), sino una entidad accidental *en amplio sentido*, a lo que sería mejor reservar el nombre de "virtualidad" o "potencialidad". No se olvide la amplitud que tiene el concepto de accidente en la Escuela, como lo muestran las potencias orgánicas (que son—según Santo Tomás [31]—virtudes emanadas del alma y recibidas en las organizaciones materiales del compuesto) o aquella entidad "vial" que algunos autores hacen "pasar" (?), en la ideogenia, del entendimiento agente al fantasma. Ahora bien, en esta hipótesis habría una sola y única sustancia y tres naturalezas *parcial* y no mutuamente distintas (es decir, idénticas en su fundamento sustancial, y diversas en sus virtualidades específicas). Esto es lo que parece incluso más bien llevar consigo la naturaleza múltiple del hombre. Reducir la múltiple virtualidad del psiquismo humano a una unicidad *real* absoluta, es crear dificultades serias, como las que nos vemos obligados a solucionar al probar la unicidad del alma (supuesta la unidad real de naturaleza y sustancia), según la cual los predicados "corruptible" e "incorruptible" parecen recaer sobre la misma realidad—si bien bajo diversos *aspectos formales*—; mientras que en esta hipótesis afectaría a *realidades* parcialmente distintas.

Tal vez se diga que todo esto es una *sutileza*—como ya se calificaban los análisis de nuestro primer artículo [32]—, pero entiendo que quien defienda la materia prima y la unicidad del principio intelectual, sensitivo y vegetativo—por no citar más que un ejemplo—, debe ser cauto en usar ese epíteto. Siempre he pensado que "sutileza" era una acusación cómoda, porque ahorraba la contraprueba, ya que una sutileza habría de refutarse con otra, y habiéndola desprestigiado de antemano, quedaba uno absuelto de dar la respuesta. Yo diría que sutileza es distinguir donde no hay ninguna necesidad ni conveniencia objetiva de hacerlo, sino sólo ejercicio mental casi deportivo, pero cuando éstas existen—y opino que este es el caso en el problema de la posible síntesis de la vida—pueden ser convenientes tales distinciones. La sutileza confina

---

[31] 1, q.77, a.6, c.
[32] GUTIÉRREZ, 1, c., p.162.

con las distinciones "rationis ratiocinantis" si no son ellas; las otras no, y entra ya el gusto o preferencias de los distintos tipos mentales en aceptarlas o rechazarlas, pero con esto estamos ya en la zona de lo discutible.

En realidad el problema de las relaciones entre naturaleza y sustancia no se ha tratado exprofeso en la Escolástica, sino sólo de un modo indirecto—como hemos visto—envuelto en otras cuestiones ajenas. Ya hemos dicho que no puede hablarse—a nuestro parecer—de doctrina escolástica plenamente contrastada por la discusión, ni siquiera de tradición en sentido estricto, sino sólo de doctrina *en posesión* (aún en tiempo de Santo Tomás), a falta de opiniones contrarias. El primero que suscitó el problema es, a lo que creo, Palmieri; pero en realidad este autor no se contentó con defender la posibilidad de dicha distinción, sino un modo concreto de ella, que puede ser discutible. En el artículo aludido de PENSAMIENTO aduje a este autor como a punto de referencia conocido, pero—aunque a mi juicio no ha sido refutado convincentemente, y menos por la retractación póstuma, que es harto sospechosa por su nulo valor intrínseco [33]—, no tenemos por qué defenderlo quijotescamente a ultranza, y nos desligamos por lo mismo de él. Sólo coincidimos con dicha opinión en admitir la posibilidad de que naturaleza y sustancia se puedan distinguir realmente [34].

---

[33] No tenemos por qué repetir lo que ya dijimos a este propósito en nuestro artículo de PENSAMIENTO (*l. c.*, pp.154-155, nota 41). Lo que sí nos extraña es que habiendo razonado nosotros esta afirmación, se insista de nuevo en la dudosa ortoroxia de esta doctrina de Palmieri (PENSAMIENTO, 15 (1959) 342) sin tomarse siquiera la molestia de refutar la razón que dimos—siendo así que el Autor aludido cita y conoce nuestro estudio—, y aduciendo en cambio una supuesta *contradicción* en Palmieri, que quien le consulte verá que no existe.

[34] Concretemos esquemáticamente la diferencia entre la opinión de Palmieri y la que defendimos en el artículo citado. Palmieri niega la división de la sustancia en completa e incompleta [*Instituciones Philosophicae*, Roma 1874, vol.1, p.355] y admite que dos sustancias completas pueden unirse intrínsecamente como naturalezas sin dejar de ser completas como substancias [o. c., v.II, p.279sg.]. La razón última —subjetiva e inconfesable—de esta sentencia de Palmieri fué el prejuicio de su época, en la que el desprestigio del hilemorfismo alcanzó su acmé entre los no escolásticos. Nosotros admitimos dicha división de sustancia en completa e incompleta, como todos los demás de la Escuela, y si aceptamos en principio dicha distinción entre naturaleza y sustancia es por razón de muy diversa índole, como puede haberse visto. Refiriéndonos al esquema del artículo de PENSAMIENTO en cuestión—para no repetirlo véase *l. c.*, p.148—admitiríamos que, caso de producirse la vida en el laboratorio, podría explicarse el hecho diciendo que no hay distinción *sustancial* entre el mundo que llamamos inorgánico [sea en su conjunto (n.1A) sea en cada uno de sus elementos (n.1B)] y los seres vivos (n.3); en cambio habría distinción de *naturaleza* no sólo próxima sino última entre los elementos llamados inorgánicos tomados por separado (n.1B) y el ser vivo (n.3). Adviértase que la tesis fundamental del Vitalismo compara exclusivamente estos últimos elementos, no al conjunto de la naturaleza inorgánica, ni menos los elementos que constituirán un ser vivo

2. Supuesto todo lo dicho, volvamos brevemente al argumento vitalista. Si sustancia y naturaleza se identifican *per se* y *realmente*, tiene razón el P. Gutiérrez en suponer que afirmando la irreductibilidad de naturaleza entre el mundo orgánico e inorgánico se sigue *sin más* lógicamente la irreductibilidad de sustancia entre ambas; pero si no se identifican—como acabamos de indicar—cabría volver sobre el argumento vitalista y (en el caso de producirse la vida en el laboratorio) recurrir a nuestra hipótesis, que tiene algunas ventajas sobre las otras que dentro de la Escuela pueden formularse, como la de dar cabida a las teorías unitarias actuales [35].

En todo caso, en la explicación que dimos del posible origen de la vida en el laboratorio, puede aceptarse plenamente la solución que da Santo Tomás al querer explicar el carácter eminencial del alma humana respecto a todas las demás formas. Para el Angélico lo que sucede al alma humana, que no comunica toda su virtualidad al cuerpo, no es caso de pura excepción, sino sólo en cierto sentido, pues cae dentro de una ley general de la naturaleza. Toda forma supone una inmersión en la materia que actualiza—mayor o menor, según su grado de perfección—, pero siempre hay una actividad que le es propia y por la que supera la virtud de la materia que informa. De ahí su excelencia y mayor dignidad respecto a ella. "Quomodo autem—dice Santo Tomás—hoc esse possit, quod anima sit forma corporis, et aliqua virtus animae non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicuius elementi, sed competit tali formae ex alio principio, puta corpore caelesti; sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et jaspis restringendi sanguinem; et paulatim videmus, quod formae quae sunt nobiliores, habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam [36]. La diferencia que media entre las formas, está en el mayor o menos *grado* de independencia respecto de la materia; sólo el alma hu-

---

en su estado actual de dispersión; y por consiguiente hay peligro de extrapolar el valor del argumento vitalista, universalizando indebidamente experiencias muy limitadas.

En el caso del alma racional, si el principio último fuese la sustancia más una determinada virtualidad, tendríamos que la sustancia completa en cuanto tal, sería a la vez naturaleza incompleta (pero de suerte que el complemento no le vendría de fuera, como en Palmieri, sino que lo tendría ab intrinseco), es decir, que *naturaleza última = sustancia + virtualidad específica*.

[35] Ver las cinco hipótesis que hemos presentado, dentro de la Escuela, en las que consignamos las ventajas e inconvenientes de cada una de ellas [*Fronteras de la vida*, *Revista de Filosofía* 17 (1958) 213-230].

[36] *De unitate intellectus*.

mana se diferencia de las demás *específicamente*: "Perfectissima autem formarum, id est anima humana... habet operationem *omnino* excedentem materiam" [37].

Así, pues, en nuestra hipótesis, la explicación a dar para el caso de que la vida se produjese en el laboratorio, la tenemos ahí. El principio o forma vital—que se daría en potencia remota en los elementos que llamamos inorgánicos—surgiría en acto por la acción del científico. La virtud de ejercer operaciones inmanentes sería propia de la forma vegetativa, que excedería en perfección a la materia que informa y a la que comunicaría plenamente su virtud. Por eso no se manifestaría hasta haber sido estructurada la materia, y por eso en vano se buscaría en ella, siendo imposible hallarla aun incoativamente. En la estructura vital se manifestaría una virtualidad, que no se daría en lo inorgánico. El semen vital (forma remota y parcial distribuída por todos los elementos que han de integrar la estructura), se comunicaría *toda* a los elementos inorgánicos, pero no totalmente: esta virtualidad "vital" del semen se comunicaría a la materia en determinadas condiciones de estructura.

Conclusión.—Desearíamos con lo dicho en estas líneas haber liberado la hipótesis que formulamos (para el caso de producirse la vida artificialmente) de la principal dificultad que en ella han visto algunos. En todo caso quedamos satisfechos de haber hecho labor constructiva ofreciendo cinco soluciones dentro de la Escuela para explicar la posible síntesis vital. La opinión que defendemos sobre la distinción entre naturaleza y sustancia, no la sostenemos personalmente a ultranza, pero le damos beligerancia y estamos persuadidos de que puede ser útil como tantas otras en filosofía. Quien lea a Santo Tomás aprenderá no sólo doctrinas concretas, que todo pensador cristiano debe en general seguir,

---

[37] Consignemos este último texto en el que se explican además dichos estratos más detenidamente: "Considerandum est autem, quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quae fit per qualitates activas et passivas, quae sunt dispositiones materiae corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quae consequitur speciem ex influentia corporis caelestis; ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphirus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae et passivae organicae; sed tamen supra posse huiusmodi qualitatum ipsa effectum proprium sortitur in nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et alia huiusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae et passivae, nisi quatenus exiguuntur ad completionem organi per quod talis operatio exercetur, ut videre, audire, appetere et huiusmodi. Perfectissima autem formarum, idest anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere". *De Spirit. Creat,* a.2, c.

sino también—y sobre todo—su espíritu abierto a toda verdad, su amplitud en el modo de interpretar a los autores y de tratarles, sus principios formales de solución, y, en una palabra, la auténtica mentalidad de un filósofo cristiano. Un estudio de sumo provecho sería el ver cómo coordinó el Angélico el respeto a los grandes autores que le precedieron, incluso a los Santos Padres, con su amor insobornable a la verdad, y cómo su espíritu conciliador llegó hasta el máximo en ocasiones, cuando ambos extremos lograban una tensión al parecer irreconciliable[38].

ALEJANDRO ROLDÁN, S. J.

Facultad filosófica, S. J.
San Cugat del Vallés (Barcelona).

[38] Sin salirse del tema que tratamos, es digna de leerse la interpretación que da Santo Tomás del entendimiento "separado" de Aristóteles. *Qu. Disp. De Anima*, a.2, ad 1; *De Unitate Intellectus*, y en otros pasajes.

EXPOSICION SUARECIANA DE LA CAUSA INSTRUMENTAL*

Comenzamos la parte positiva de la exposición suareciana. El primer problema que aborda Suárez es el de la definición clara y neta de causa principal e instrumental.

Afirma que hasta el presente el uso de estos dos vocablos, agente principal e instrumento, ha sido muy ambiguo y con frecuencia equívoco. Después de un diligente examen y de una aguda crítica de las muchas definiciones que se dan para distinguir ambas causas [1], declara en términos precisos su verdadera esencia.

Causa principal será aquella que, mediante su virtud propia, más perfecta, o por lo menos de igual perfección que el efecto, influye en la acción con la que el efecto se produce [2]. Definición que puede aplicarse no solamente a la Causa Primera, sino también a las causas segundas aún parciales, si la virtud con que obran, por supuesto intrínseca a ellas, es, además, proporcionada al efecto que producen [3].

Causa instrumental, como contrapuesta a principal, es la que influye en el efecto con una virtud inferior a él en perfección. Y se dice que obra en virtud de otro agente principal no porque no necesite tener en sí misma una potencia intrínseca activa para su acción instrumental, sino porque esta potencia activa que en ella existe es improporcionada e insuficiente y sólo puede obrar ayudada de la virtud y de la elevación del agente principal [4]. El instrumento tocará, pues, de una manera física e

---

* Cf. el artículo "Exposición tomista de la causa instrumental y la crítica suareciana", publicado en el número anterior de la misma revista PENSAMIENTO.

[1] Cf. DM. XVII, s. II, nn.7-16.

[2] "Causa principalis erit illa quae per virtutem principalem, id est, vel nobiliorem, vel saltem aeque nobilem cum effectu, influit in actionem, per quam talis effectus producitur". (DM. XVI, s. II, n.18.)

[3] (*Ibid.*)

[4] "Causa vero instrumentalis condivisa principali sic sumptae, erit illa quae influit in effectum per virtutem inferioris rationis seu perfectionis, ut ratione et exemplis supra declaratum est. Et haec dicitur operari in virtute principalis agentis non quia non indigeat aliqua virtute intrinseca, id est, in ea existente, ad suam actionem instrumentalem... sed quia illa vis quae in eis (instrumentis) est, improportionata est et insufficiens, et solum habet vim operandi juxta mensuram virtutis et elevationis principalis agentis" (*Ibid,* n.19).

inmediata y en la línea de verdadera eficiencia el efecto esencialmente superior a él mediante su virtud intrínseca instrumental elevada por el agente principal [5].

La frase de Suárez "loquimur de instrumentis vere efficientibus ac physice attingentibus" será la base que sustente su teoría metafísica de la instrumentalidad.

Toda causa eficiente, si lo es en su sentido estricto y genuino, tiene que producir con absoluta inmediatez el efecto; de lo contrario, será causa en un sentido algo lato. El instrumento, por lo tanto, si es verdadera causa, obrará el efecto con la inmediatez exigida, y no hay contradicción, porque lo obrará con la ayuda de la causa principal [6].

Suárez comprende que para que su definición y teoría no sean quiméricas es, ante todo, necesario probar que realmente hay causas creadas que inmediata, física y eficientemente producen efectos esencialmente superiores. Probada la existencia de tales causas buscará la solución a la interrogante enigmática de su posibilidad y de su modo de obrar.

Rechazados los instrumentos artificiales como no auténticos instrumentos en el sentido pleno de la definición suareciana [7], quedan únicamente como objeto de estudio los instrumentos naturales y sobrenaturales.

Al tratar Suárez de los instrumentos sobrenaturales es donde expone con más claridad la necesidad de admitir el hecho existencial de causas genéricamente inferiores a sus efectos y donde propone más ampliamente su teoría de la concausación instrumental como única explicación posible de esa realidad. Por esta razón comenzamos nosotros la exposición de la doctrina suareciana por los instrumentos sobrenaturales. Después trataremos los instrumentos naturales.

Instrumentos sobrenaturales.
Potencia obediencial activa.

Declararemos la doctrina en proposiciones breves y sintéticas. En cuanto a los argumentos para probarla conviene hacer notar desde el principio que no pretendemos darles más fuerza de la que les atribuye el P. Suárez.

---

[5] (*Ibid.* n.17.)
[6] De *Inc.* 31,1.6, nn.24,45,86.
[7] Cf. el artículo "Exposición tomista de la causa instrumental y crítica suareciana, publicado en el número anterior de la misma revista PENSAMIENTO.

Tres son las razones que da él como corroboración de su doctrina; en ella, primero, no se halla ninguna contradicción. En segundo lugar, es muy verosímil y apta para explicar los hechos cuya realidad nos ofrecía una incógnita filosófica, y por último, con ella se resuelven las dificultades intrincadas en el problema de la instrumentalidad. La segunda y tercera razón no son sino el aspecto positivo y negativo de una misma argumentación [8]. En el desarrollo de las diversas proposiciones encontraremos siempre, por lo menos de una manera latente, estas tres razones que son las que dirigen el pensamiento del P. Suárez.

1.ª Proposición: Los instrumentos divinos o sobrenaturales producen directa e inmediatamente el efecto sobrenatural [9].

En esta proposición define Suárez su posición frente a los hechos que le presenta la Teología. ¿Cuáles son estos hechos?

Suárez considera principalmente cuatro hechos fundamentales. El primero es el relacionado con la Humanidad de Cristo. Jesucristo N. S., mediante su humanidad, obró multitud de milagros físicos y morales; luego habrá que concluir que le fué comunicada a su humanidad una virtud y poder sobrenatural extraordinarios [10]. La conclusión, añade, es doctrina de fe.

Esta virtud no puede consistir en la mera unión hipostática del Verbo con la humanidad. La Humanidad de Cristo, considerada esta unión formal y precisamente, no ha venido a ser más poderosa en el obrar físico de lo que era antes. La razón filosófica es clara. El principio de toda acción es la naturaleza; la naturaleza humana de Cristo, después de la unión hipostática, permaneció exactamente la misma y retiene la mismísima virtud y potencia activa sin que aumente ni disminuya. La unión con el Verbo no es el principio formal que haga a la naturaleza humana capaz de producir actos y efectos sobrenaturales; será si se quiere la razón por la cual se conceda a esa humanidad la virtud sobrenatural de hacer milagros [11].

Esta virtud sobrenatural es de un orden físico y eficiente, productiva de la Gracia Santificante y de los hechos milagrosos. La causalidad moral defendida por otros teólogos la ataca Suárez por no ser la recta explicación a los testimonios de la Escritura y de los Santos Padres.

---

[8] "Haec autem sententia non aliter probatur nisi quia nullam repugnantiam involvit et per se est verisimilis et credibilis et illa posita non admodum difficile expedientur difficultates quae in hoc negotio ocurrunt" (De V. I., 31, s.5, n.7).

[9] "Divina igitur instrumenta... inmediate attingunt ipsum effectum agentis principalis" (*Inc.* 31, s.9 n.7).

[10] (*Ibid.*, s.2, n.1.)

[11] (*Ibid.*, s.1, n.4.)

"Hay que decir, son palabras de Suárez, que Cristo hombre, con las acciones de su humanidad, no sólo de una manera moral, sino también real y física, ha obrado hechos milagrosos, ha justificado a las almas confiriéndoles la gracia, y ha hecho otros efectos semejantes."

"Las locuciones de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres se pueden entender propiamente de esa eficiencia física, y mostraremos cómo no hay ninguna contradicción en admitirla; además es el sentido más obvio y el que corresponde mejor a esas locuciones, y parece convenir a la perfección y a la dignidad de la Humanidad de Cristo adaptada toda ella a la unión personal con el Verbo" [12].

La doctrina católica enseña que los Sacramentos son verdadera causa de la Gracia Santificante. Es de fe definida en el Concilio de Trento. Toda esta enseñanza teológica la explica Suárez ampliamente en su tratado "De Sacramentis" en la disputa séptima.

Esta causalidad de los Sacramentos de la Nueva Ley la entiende también Suárez como causalidad real y física. Son verdaderas causas instrumentales que producen la Gracia Santificante. La razón teológica es la misma: los testimonios de la Escritura y de los Santos Padres. A estos testimonios no se ajusta la sentencia de Escoto y Durando que defienden la causalidad moral [13].

Un tercer hecho teológico lo encontramos en la doctrina del fuego del infierno.

La Iglesia Católica defiende la realidad y existencia de un fuego físico y corporal, de ninguna manera metafórico [14]; cualquier manual de Teología nos hará comprender los múltiples problemas que encierra este artículo de nuestra fe al leer en sus páginas las variadísimas teorías que han sido creadas para su explicación. ¿Cómo es posible que un elemento material, como es el fuego, atormente a espíritus angélicos como son los demonios?

Ninguna de las explicaciones dadas por los antecesores de Suárez pudieron a éste satisfacerle; ni siquiera la explicación tomista y escotista de la pena de sentido que el fuego inflige a los espíritus condenados parece aclarar suficientemente la actividad eficiente castigadora del fuego del infierno [15].

Suárez cree encontrar la solución en su teoría de la causa instrumen-

---

[12] (*Ibid.*)
[13] *De Sacr.*, toda la disputa 9.
[14] "Catholica assertio tenet ignem inferni esse verum et non metaphoricum, verum ac proprium ignem corporeum" (*De Ang.* L.8, c.12, n.9).
[15] Cf. SUÁREZ, *De Ang.*, L.8, c.13.

tal y de la potencia obediencial activa. El fuego corpóreo mediante una acción real y física produce una cualidad en los espíritus que es la que les atormenta. Advertimos que Suárez distingue esta acción física de la acción intencional, admitida por las otras escuelas, con la que el fuego concurre a la producción del acto cognoscitivo [16].

Las potencias vitales del hombre elevadas al orden sobrenatural en el ejercicio de las virtudes teologales y toda la actividad espiritual desarrollada en la conversión del alma a Dios, constituyen el hecho teológico que más apodícticamente manifiesta la existencia de verdaderas causas instrumentales. Aquí parece totalmente innegable la influencia actual inemediata en un orden físico-eficiente de las potencias vitales del alma en los actos sobrenaturales.

Hoy día gran parte de los teólogos entienden la eficiencia de la Humanidad de Cristo en los milagros y de los Sacramentos en un sentido moral. Suárez afirmó la eficiencia física, dada la concepción teológica de su tiempo. El teólogo de nuestros días cree que no existe especial dificultad en adherirse a la sentencia moderna de la causalidad moral. Prescindimos, sin embargo, de un juicio definitivo en esta materia teológica. El mismo problema del infierno es complicadísimo, y fundar sobre este misterio tan opaco toda la teoría de la potencia obediencial activa, más de uno lo juzgaría poco acertado. Pero la evidencia teológico-filosófica de la actividad de las potencias vitales del hombre en su vida sobrenatural es el argumento más apodíctico en favor de la doctrina suareciana de la potencia obediencial activa y de la teoría de la concausación instrumental.

¿Cuál es la explicación metafísica de los fenómenos estrictamente vitales, es decir, del conocimiento intelectivo y de la apetición volitiva, según la teoría suareciana del acto y de la potencia? La respuesta del Doctor Eximio es clara: La inmanencia perfecta. La misma alma mediante su entendimiento produce y recibe el acto de conocimiento, y mediante su voluntad el acto de amor [17]. Ahora bien, la revelación cristiana nos enseña que en el hombre se dan ciertos actos vitales que sobrepasan todas sus fuerzas naturales, y que, por tanto, el hombre sólo nunca podrá producirlos, si no es ayudado por la gracia de Dios. Estos actos son principalmente los de creer, esperar, amar y convertirse a Dios. Pero será

[16] "Secundum dictum est ignem non solum afficere spiritus per actionem intentionalem, sed maxime per actionem quasi materialem et physicam" (SUÁREZ, *De Ang.*, l.8, c.13, n.20). En este capítulo 13 expone todas las razones teológicas que apoyan esta afirmación.

[17] SUÁREZ, DM 18, s.7.

también cierto que estos actos sobrenaturales los produce el hombre" libere et humano modo" [18]. El hombre, pues, concurre activamente a su producción, aunque ayudado por la gracia.

El problema está en definir esa actividad que le corresponde al hombre. Conocidas las dos concepciones, la tomista y la sureciana, de la esencia de la vida y de la inmanencia, nos es fácil atisbar la distinta solución de cada una de las Escuelas. Concebidas a lo Suárez la vitalidad, voluntariedad y libertad humana, no se podrá admitir que el principio total que obra los actos sobrenaturales sea la gracia que, por estar sustentada en el alma y subordinada radicalmente a sus potencias en el obrar, hace que se atribuya el acto a las potencias y al alma. El principio adecuado según Suárez, es la potencia natural y la gracia. Ambos principios activos producen inmediatamente y de modo físico con una sola acción el acto sobrenatural [19]. Esta será la sentencia común de toda la Escuela Jesuítica [20]. La detallada explicación de la teoría la haremos más adelante en las sucesivas proposiciones suarecianas.

En la exposición de las pruebas que da Suárez para demostrar la esencia de la cooperación del hombre a la gracia, cooperación activa y de inmediata eficiencia, pasamos por alto las razones que da basadas en las Sagradas Escrituras, en los Concilios, en las comparaciones que establece con las doctrinas de los herejes condenados por la Iglesia, etc., y nos fijamos solamente en las pruebas de razón filosófica.

Resumimos los argumentos que trae Suárez en su libro "De Gratia habituali", libro 6, cap. 5, 6 y 7.

---

[18] SUÁREZ, *Opusc.* I L 3. C.50, nn.1-2. Cf. Denzinger, n. 797-814.

[19] "Dicendum est habitus infusos non poni ut sint totalia principia proxima supernaturalium actuum, sed ut iuvent potentias ad eliciendum tales actus inmediate, et per se ipsas in illos influendo" (SUÁREZ, *De Gratia habit.* 1.6, c.5, n.2).

[20] Cf. BERAZA. *De Gratia Christi,* n.143.

Que esta sentencia sea de toda la Escuela Jesuítica lo dice ya el P. Ripalda.

"Nunc cum catholicis examinandum est, an virtus naturae, vere et proprie activa supernaturalium operum, sit inmediata et proxima naturae, an tantum radicalis et remota, conveniens illi medio habitu, aliove principio supernaturali gratiae, quae sit homini tota et adaequata virtus agendi. Utilissima et gravissima disputatio, quae inter theologos huius aetatis cum primis numeratur, merito in hoc suscepto opere prae aliis pluribus sudorem et laborem nostrum desiderat. In cuius campum lubens ingredior, ut omnibus manifestum sit, quaenam sententiae illae sint, in quas, Societatis Doctores uno, plenoque consensu feruntur, et a theologis thomistis periculosae novitatis insimulantur. Etenim praeter controversiam de efficacia gratiae nulla est in quam, iudicio magis consentienti, nostri theologi conveniant, et acriori contentione recentes thomistae tela contorqueant" (RIPALDA, *De ente Supernaturali,* D.XXX, en la introducción). Toda esta disputa XXX es una genial exposición de toda la teoría suareciana que aquí exponemos.

Entre los autores jesuítas contemporáneos de Suárez, citados por Ripalda, encontramos a Molina, Vázquez, Valencia, Salas, Becano, Arrubal, Albertinus, Granado, etcétera...

Las citas pueden verse en esta misma disputa de Ripalda.

Vitalidad del acto sobrenatural. Es doctrina católica que los actos sobrenaturales en el hombre son vitales; pero es necesario que todo acto vital proceda inmediatamente de una potencia vital; luego las potencias vitales del hombre producen inmediatamente los actos sobrenaturales. El hábito sobrenatural de ninguna manera se puede llamar potencia vital.

La mayor del silogismo es admitida por todos; la menor es evidente para aquellos que conciban la vida congnoscitivo-volitiva como un movimiento perfectamente inmanente.

El modo de obrar mediante una virtud recibida "ab extrinseco" no se diferencia del modo de obrar de los seres inanimados. La recepción de tal virtud o hábito activo no es un acto vital; luego cuando el efecto se deba totalmente a esa virtud, sin que haya ninguna influencia física de la sustancia o sujeto que ha recibido la virtud, tal efecto no podrá llamarse acto vital; no trasciende el grado de ente inanimado. Ni siquiera se puede hablar de una vitalidad remota en cuanto que el hábito radica en un principio vital; porque el hábito que es el principio próximo y total del acto es una forma accidental añadida extrínsecamente, no es un principio activo derivado del principio sustancial de la vida. Sin un influjo activo del principio vital interno no puede concebirse un acto que con verdadero derecho pueda decirse vital [21]. Las premisas del silogismo nos han llevado con seguridad a la conclusión. Luego el acto vital, aunque sea sobrenatural, no puede proceder de sola la virtud extrínseca recibida en el hombre, sino también de las potencias del alma [22].

La distinción tomista de que el acto depende inmediatamente y próximamente del hábito, pero remota y radicalmente del alma, le parece a Suárez una mera distinción verbal. Suárez se pregunta si esa dependencia remota y radical significa que el acto vital depende próximamente del entendimiento que emana del alma, de donde remotamente dependerá de la sustancia en que radique el entendimiento; o más bien, que

---

[21] "Ille modus agendi per formam extrinsecus receptam non trascendit modum agendi inanimatorum... quia recipere formam extrinsecus imissam non est actus vitae, quia non consistit in agendo sed in recipiendo... ergo quando effectus ab illa forma manat tanquam a totali principio agendi, subiecto per suas facultates proprias nihil active influente in talem effectum, ille modus agendi non trascendit gradum inanimatorum, quia illa actio tota est a principio extrinsecus adveniente, et ideo reperiri potest in aqua calefaciente..." (*De grat. habituali.* L.6, c.5, n.3.)

"Actus ex vi solius emanationis ab illa forma nullo modo est a principio substantiali vitae; nec proxime ut supponitur, nec remote, quia illud principium proximum non est derivatum a principio substantiali vitae" (*Ibid.*, n.10).

Un acto vital "sine influxu activo interni principii vitae intelligi non potest" (*Ibid.*, n.11).

[22] "Ergo non agit per solam formam extrinsecus acceptam qualis est habitus... sed etiam influendo per sus internas et vitales facultates; nam hoc est proprie agere vitaliter" (*Ibid.*, n.3).

sólo depende de manera inmediata del hábito que resulta estar sustentado en el alma. A la primera interpretación no pone ninguna objeción, pero claro está, no es la de los adversarios. Si es la segunda, no la entiende, pues repetirá hasta la saciedad que le resulta incomprensible un acto vital sin que proceda del principio interno vital.

Con igual evidencia o intuición filosófica prueba Suárez su doctrina por la voluntariedad y libertad de los actos sobrenaturales [23].

El acto sobrenatural de la voluntad es formalmente voluntario; pero el acto formalmente voluntario procede inmediatamente de la voluntad. Luego el acto sobrenatural de la voluntad es producido inmediatamente por la voluntad.

Por voluntario se define aquello que procede del principio intrínseco de la voluntad con conocimiento del fin. Y no basta que el principio de donde nazca el acto de la voluntad sea intrínseco a la misma voluntad por una inhesión accidental, como es la gracia o el hábito, sino que ese "intrinsecismo" que se exige ha de ser "intrinsecismo" por identidad, puesto que sin el influjo inmediato de la voluntad no puede concebirse el acto voluntario [24].

Por razón de la libertad. La voluntad es totalmente libre próxima e inmediatamente para poner y omitir el acto sobrenatural de amor de Dios; pero esta libertad no puede darse sin una inmediata y propia actividad de la voluntad en el acto sobrenatural; luego el acto libre sobrenatural de caridad procede de la voluntad libre inmediatamente.

La libertad del acto sobrenatural no connota al hábito de la caridad que informa a la voluntad, sino a la misma voluntad. Formalmente la libertad sólo se halla en la potencia libre y ésta no es otra que la voluntad. La libertad es formalmente la capacidad activa de la voluntad de determinarse a sí misma; luego la libertad próxima e inmediata será también la fuerza activa próxima e inmediata de la voluntad. El hábito o la gracia en ninguna manera son la virtud próxima e inmediata de la voluntad. Luego no puede tampoco entenderse una voluntad próxima e inmediata sin una próxima e inmediata actividad de la voluntad [25].

---

[23] Cf. l.c. todo el número 9-10.

[24] "Alia proprietas actus eliciti a voluntate, et praesertim amoris. est ut sit intrinsece et per se voluntarius... Non potest autem esse voluntarius, nisi sit ab ipsa voluntate factus; ergo non potest habitus caritatis esse integrum principium amoris sine cooperatione voluntatis... Minor probatur ex ratione voluntarii, quae est ut procedat a principio intrinseco, supposita cognitione... Unde non potest actus aliquis esse voluntarius intrinsece et ex vi suae processionis, ut sic dicam, nisi active procedat ab appetitu vel voluntate" (*Ibid.*, n.14).

[25] Cf. el n. 13 del mismo capítulo antes citado. Cf., además, BERAZA, *De Gratia Christi*, n.141-147, de quien nos hemos servido para exponer los argumentos suarecianos

Por último debemos añadir el caso tan discutido en la Teología católica de las potencias vitales que obran sus actos sobrenaturales sin haber obtenido aún la infusión de los hábitos o virtudes teologales.

La doctrina teológica nos enseña que anteriormente a la justificación y a la infusión de los hábitos sobrenaturales, el hombre obra "actus salutares", es decir, actos que de una manera positiva le conducen o, por lo menos, le disponen, a la salud y justificación; tales actos son también entitativamente sobrenaturales[26].

Tenemos, por consiguiente, actos vitales sobrenaturales que proceden de las facultades espirituales del hombre sin que éstas estén informadas por un principio activo sobrenatural. Influjo inmediato de una causa en un efecto esencialmente superior. Cómo obrará esta auténtica causa instrumental divina, nos lo dirá Suárez en el desarrollo de su teoría de la potencia obediencial activa[27].

Hasta aquí, en en esta primera proposición que tan largamente nos ha explicado el mismo Suárez, no hemos hecho sino comprobar la existencia real de verdaderas causas instrumentales sobrenaturales. Confirmado el hecho, pasemos a su explicación; o sea, hay que aclarar el mecanismo de esa eficiencia instrumental.

2.ª *Proposición*: La causa instrumental tiene virtud intrínseca que le haga capaz de influir inmediatamente en el efecto superior.

Manifesta contradicción sería el negar este aserto. Por hipótesis y por tesis ya probada concedemos que el instrumento sobrenatural produce el efecto eficiente e inmediatamente; luego no puede carecer de virtud para obrar ese efecto, porque si careciera no lo produciría. Esta virtud tiene que ser proporcionada a su causalidad; si ésta es total, parcial o instrumental, la virtud será también total y adecuada, parcial o meramente instrumental como sucede en nuestro caso[28].

Varias razones persuaden a Suárez de la evidencia de este principio.

El acto segundo esencialmente supone el primero; pero el acto segundo es la acción y el primero es la virtud de obrar. Luego si el instrumen-

---

[26] Cf. toda esta doctrina en el clásico tratado *De Gratia*, del P. LANGE, *S. J.* nn.34-39 y 292-299.

[27] SUÁREZ., l.c, c.6. n.7.

[28] "Actio supponit in causa vim agendi... Primum est nullam rem posse efficere sine virtute activa proportionata causalitati eius, ita ut si sit causa principalis et integra, habeat virtutem propriam activan adaequatam effectui in suo genere; si vero sit causa partialis, habeat etiam virtutem partialem; si vero sit causa instrumentalis, habeat vim activam instrumentalem; ita ut actio eo modo, quo dicitur esse ab aliquo, supponat in illo vim agendi". (SUÁREZ. *De Inc.*, d.31, s.6, n.10.)

to con su acción produce el efecto, esa acción instrumental presupone la virtud de obrar [29].

Segunda razón: Es lícito argüir de la existencia del hecho a su posibilidad. El instrumento divino produce el efecto sobrenatural; luego es porque en alguna manera lo puede producir, y ese "poder producirlo" es su virtud activa [30].

La acción dice relación trascendental al agente como a principio de donde ha emanado. Esta relación necesita en el agente una entidad o forma que sea el término al cual mire la acción. La relación es dependencia real dinámica. Luego esa entidad en el agente que termina la dependencia dinámica de la acción no puede ser otra que la virtud de obrar [31].

La última razón es la precontinencia del efecto en la causa, que será ciertamente distinta según el modo como sea causado. Todo efecto necesariamente tiene que estar en alguna manera contenido en la virtud eficiente de las causas que lo han producido [32], y presuupone, por tanto, esa virtud activa.

3.ª Proposición: Esta virtud activa se identifica con la misma entidad del instrumento.

Los que admiten la potencia obediencial activa, que es el nombre dado a la virtud intrínseca de los instrumentos sobrenaturales [33], no tienen dificultad en admitir su identidad con el instrumento. Suárez dice que no conoce ningún filósofo que defienda una distinción real. Esta carecería de todo fundamento, porque si la entidad de la potencia obediencial activa se distinguiera del instrumento, se preguntaría si esa entidad es del mismísimo orden de perfección que el instrumento o no. Si fuese la respuesta afirmativa no habría ningún motivo de real distinción y aparecería como superfluo el aumentar entidades diversas sin una razón filosófica. Si se nos contestase que no, que es de un orden superior y sobrenatural, diríamos que entonces no puede ser connatural con el instrumento; y la virtud instrumental, sin embargo, ha de ser congénita y natural, si no

---

[29] "Actus secundus essentialiter supponit primum; sed actio comparatur ad causam agentem tanquam actus secundus; supponit ergo in illa actum primum qui est virtus vel potentia agendi" (*ibid.*, n.10).

[30] "... ab actu ad potentiam (ut dialectici dicunt) necessaria est consecutio; ergo si aliquid agit, potest etiam agere; non potest autem agere nisi per vim agendi; ergo actio agentis in actu supponit in eo virtutem agendi" (*ibid.*).

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*

[33] El que se llame obediencial se debe, como luego veremos, a que su esencia es obedecer inmediata y directamnte al imperio del Creador para obrar lo que Él quiera con tal que no haya contradicción (Cf. proposiciones siguientes).

queremos caer en un proceso indefinido; porque de esa entidad distinta del instrumento volveríamos a preguntar si identifica consigo la virtud instrumental o no, y si es virtud connatural o de orden superior, y así indefinidamente quedaría siempre el problema planteado [34]; porque si se cortase en alguno de los eslabones de la cadena y se dijese que se identifica y que es connatural, no habría razón suficiente para negar esto mismo del primer eslabón, que es el instrumento.

Suárez hace notar que este argumento vale, supuesto el principio de que la virtud instrumental no puede ser alguna cualidad, bien permanente o transeúnte al modo tomista, añadida "ab extrinseco" por el agente principal, sino que tiene que ser algo innato al mismo instrumento [35] como queda ya probado anteriormente.

Concluye, pues, Suárez: "Si se pregunta qué sea en las creaturas esta potencia obediencial activa... responderé que no es algo distinto de las mismas creaturas, sino que en cada una de las cosas creadas, su misma entidad es esta potencia obediencial para obrar como instrumento divino... La razón formal de potencia obediencial no añade nada a la entidad de la cosa, sino que se incluye en el concepto esencial del ser creado" [36].

El texto transcrito del P. Suárez se refiere a todas las creaturas; esto lo probará cuando haga la inducción general de la existencia de la potencia obediencial en todo ser creado, basado en los casos concretos de los instrumentos sobrenaturales estudiados.

4.ª Proposición: La virtud instrumental no es principio adecuado del efecto sobrenatural. Es virtud incoada, remota y fundamental.

Es incoada y remota no porque no influya inmediatamente en el efecto, sino porque no es virtud completa ni hace que la criatura esté destinada a obrar efectos sobrenaturales. Sólo la hace capaz de ser elevada por Dios, y éste es el motivo por el que se la llama obediencial. Es fundamental, porque se requiere con necesidad metafísica como fundamento de la elevación divina [37].

---

[34] *Ibid.*, n.64.

[35] *Ibid.*, n.64.

[36] "Quod si inquiratur quid sit in rebus haec potentia oboedentialis activa... respondetur non esse a rebus aliquid distinctum, sed in unaquaque re creata ipsammet entitatem per se ipsam hanc oboedentialem virtutem, seu potentiam ad agendum ut instrumentum Dei... quae ratio oboedentialis nihil addit entitati rei, sed includitur in essentiali conceptu entis creati" (*Ibid.*, s.5, n.8).

[37] "Illa potentia secundum se sumptam est remota, nec constituit rem simpliciter potentem ad sic operandum, sed proprie constituit capacem, ut elevari possit a Deo ad eiusmodi operandi modum" (*Ibid.*, s.5, n.9).

"Haec autem elevatio etiam supponit necessario in eo quod elevatur aliquam vim activam et intrinsecam" (*Ibid.*, s.6, n.31).

Si la virtud no fuese incoada dejaría de ser instrumental, pues por definición el instrumento es el que produce un efecto superior, el cual, por tanto, no puede estar contenido formalmente con totalidad en él. La virtud total de donde emana el efecto no puede ser sólo la virtud instrumental.

Si la virtud es incoada, necesariamente será incapaz por sí sola para obrar el efecto; necesitará de la ayuda de otra virtud superior, y en este sentido se dice virtud remota.

El que esta virtud incoada y remota sea el fundamento que haga posible la elevación por parte de Dios, agente principal en los instrumentos divinos, lo prueba Suárez al rechazar la teoría de la elevación por la mera denominación extrínseca, sin admitir alguna virtud intrínseca en el mismo instrumento, en nuestro caso la potencia obediencial.

La causa, dice Suárez, no queda constituída en acto primero para obrar por una denominación extrínseca respecto a otro agente; para que realmente sea causa de un efecto, es evidente qué debe constituirse en acto primero por una virtud intrínseca a ella. Si careciese de virtud intrínseca, ni Dios mismo podría hacer que concurriese con él a la producción de un efecto. El efecto se debería total y exclusivamente a Dios. De aquí que la virtud instrumental, la potencia obediencial activa, sea el fundamento de la posible elevación divina [38].

5.ª *Proposición*: No es sino un corolario de la anterior. La potencia obediencial activa no es la actual y formal elevación del instrumento, sino la elevación en potencia.

Varias son las objeciones que propusieron a Suárez por mala inteligencia de la potencia obediencial y de su elevación. Suárez sale al paso aclarando conceptos y dando el verdadero sentido a las frases que expresan la elevación instrumental.

"Hay que entender, nos dice, qué significan las frases de que el instrumento se eleva por esta potencia (obediencial) o de qué ya en él

---

.../... "Quae hactenus diximus, manifeste, ut opinor, demonstrant impossibilem esse elevationem creaturae ut sit verum ac proprium instrumentum physicum, per se realiter ac inmediate influens in effectum Dei principalis agentis... nisi in entitate creaturae quae hoc modo elevanda est, supponatur aliqua activitas in ordine ad talem actionem. Quae activitas, secundum se considerata, priusquam a Deo talis res elevatur, assumatur vel assignetur in instrumentum, ita ut paratum habeat proportionatum concursum, et remota et fundamentalis et oboedentialis a nobis vocatur" (*Ibid.*, s.6, n.45).

[38] "Praedicta autem repugnantia et contradictio sic ostenditur, quia dictum est causam etiam instrumentalem non posse in actum secundum prodire nisi prius in actu primo constituatur. Haec autem constitutio non potest intelligi esse per solam extrinsecam denominationem; ergo necesessario esse debet per intrinsecam entitatem..." (*Ibid.*, n.20.

está incoado el orden sobrenatural. Si se interpreta como la actual y formal elevación, aunque incoada, es totalmente falso... Si se entiende únicamente de la elevación en potencia y de un orden sobrenatural incoado sólo fundamentalmente, es decir, que existe el fundamento necesario para esa elevación, entonces es verdad lo que se defiende..., porque la misma entidad de la cosa, según su propia esencia, es fundamento de esta elevación sin ninguna otra entidad sobrenatural añadida" [39].

6.ª *Proposición:* La potencia obediencial activa se da en todas las criaturas y se extiende a todo aquello que no envuelva contradicción.

Del sujeto y objeto de la potencia obediencial nos habla aquí Suárez. El sujeto es toda criatura en razón de su misma esencia, en razón del concepto esencial de ser creado [40].

Su objeto adecuado es todo aquello que no incluya contradicción o en sí mismo o por el modo con que ha de producirse. Un ejemplo ilustrará el último caso. El acto vital en sí mismo no es contradictorio, pero sí lo sería si se pretendiese que sin dejar de ser acto vital fuese producido por una potencia no vital [41].

Con dos argumentos prueba Suárez este punto capital de su doctrina. El primero se basa en la Omnipotencia de Dios y el segundo en la actual existencia de la potencia obediencial activa en algunos instrumentos.

Corresponde a la Omnipotencia Divina el poder usar de las criaturas de todas las maneras posibles y para producir todos los efectos que su Providencia disponga con tal de que no haya contradicción. Pero, sin la existencia de la potencia obediencial activa, es imposible que la criatura sea apto instrumento en las manos de Dios, capaz de ser elevada para obrar algo que sobrepase su natural modo de obrar. Luego en la criatura se dará la potencia obediencial activa que la haga apto instrumento de la Omnipotencia Divina [42].

La única objección contra el argumento sería el demostrar que la tal potencia es contradictoria, pero Suárez nos hará ver en el capítulo de

---

[39] *Ibid.*, n.73.

[40] "Quae (potentia oboedentialis activa) includitur in essentiali conceptu entis creati" (*Ibid.*, s.5, n.8).

[41] *Ibid.*, s.6, n.8.

[42] "Ad Omnipotentiam Dei pertinet ut possit uti creatura sua ad omnem effectum et secundum modum omnem et rationem non involventem contradictionem" (*Ibid.*, s.6, n.41).

"... sine hac virtute oboedientiali activa intelligi non potest quod creatura elevatur ad faciendum aliquid ultra id quod naturaliter agere potest" (*Ibid.*, n.57).

"Ergo si hic modus operandi per creaturam ut per instrumentum non involvit contradictionem, sub Omnipotentia Dei continetur" (*Ibid.*, n. 57).

"Solución a las dificultades" no sólo la no contradicción, sino la conveniencia y verosimilitud metafísica de ella.

Si se puede dar en todas las criaturas, necesariamente se ha de dar, porque se identifica con la entidad de cada una de ellas; porque, si alguna criatura no tuviese potencia obediencial activa, nunca la podría tener en contra de la hipótesis, pues su entidad no puede identificarse con una virtud que en el principio de su existencia no tenía [43].

Con el argumento segundo prueba Suárez no sólo la posible no contradicción, sino la actual existencia de la potencia obediencial activa en todas las criaturas y respecto de cualquier efecto.

Se da potencia obediencial activa en las potencias vitales del hombre respecto de los actos sobrenaturales de fe, caridad, etc. Luego se da en todas las criaturas y respecto de cualquier efecto. El presupuesto está sólidamente probado en la primera proposición; veamos cómo deduce Suárez la conclusión.

Vázquez es el principal adversario de esta inducción [44]. Se da la potencia obediencial activa en las potencias vitales, luego se da en todas las criaturas. Falso, dicen los adversarios. Precisamente el ejemplo del mismo P. Suárez manifiesta bien a las claras que la potencia obediencial activa necesariamente ha de ser una potencia activa natural, capaz de producir, según su naturaleza, algún efecto que convenga con el efecto sobrenatural en alguna razón común. En virtud de esa razón común puede la potencia natural ser elevada a producir el efecto sobrenatural. Se confirma con ejemplos. El entendimiento es capaz por sí de producir actos espirituales congnoscitivos, y por esta razón común de acto cognoscitivo espiritual, que se encuentra en el acto de fe o en el acto de la visión beatífica e intuitiva de Dios, puede ser elevado a producir el acto sobrenatural.

Sin esta potencia natural no se explica cómo pueda ser elevada la creatura a producir algo fuera de los límites de su naturaleza. ¿Acaso se entiende que la cantidad o la materia prima pueda concurrir activa e inmediatamente, v. gr., en el milagro de curar a un paralítico?

A Suárez, sin embargo, toda esta argumentación de los adversarios le parece un sofisma. La equivocación está, según él, en que se considera la proporción que debe existir entre causa y efecto en un orden estático

[43] "Quod si potuisset Deus aliquam entitatem creare et non dare illi praedictam facultatem et subiectionem, impossibile esset eandem entitatem condere cum tali facultate et subiectione, quia vel non esset eadem entitas, sed alia, vel habens aliam adiuctam; vel si esset eadem, eandem, quantum in se est, haberet facultatem agendi, vel non haberet, quia idem, manens idem, semper est natum facere idem". (*Ibid.*, n.47.)

[44] VÁZQUEZ, Comm. in 1 p., q.45, d.176, a.5.

y no en un orden dinámico. Nadie puede negar que el acto sobrenatural de la visión beatífica, considerado como ente estático, guarda una mayor proporción y analogía con el acto intelectivo humano natural del entendimiento que con la entidad de una piedra; pero ese mismo acto, considerado como un efecto producido por la causa, tan improporcionado es respecto del entendimiento humano como respecto de la piedra.

Porque el entendimiento, según su fuerza natural activa, es limitado a producir ciertos efectos, y por más que multiplique en infinito su virtud activa natural, nunca será proporcionado para producir efectos sobrenaturales, ni siquiera como virtud instrumental natural estará destinado a producirlos; luego, si no obstante esa improporción e impotencia, puede ser elevado a producir actos esencialmente superiores y sobrenaturales, de la misma manera cualquier otro ser, aunque carezca de potencia activa natural, como la cantidad, podrá ser elevado a producir lo que naturalmente no puede hacer. Ambos seres creados, el entendimiento y la cantidad, son cero considerados como causas eficientes naturales del efecto sobrenatural. Luego, si en uno se da la potencia obediencial activa que salva esa improporción dinámica absoluta del cero al todo, también se dará en el otro sin que obste la mayor o menor proporción estática de los seres en el efecto superior[45].

La virtud natural del instrumento, continúa Suárez, "se habet materialiter" respecto del efecto sobrenatural; es decir, nada importa que exista o no exista tal fuerza activa[46], porque la virtud natural está limitada a tales efectos y cuando obra más allá de sus límites, ya no obra como fuerza o virtud natural activa, sino por su potencia obediencial.

Pongamos diversos ejemplos que, según la mente de Suárez, aclaren su misma argumentación.

El perro, por ejemplo, por ser animal irracional en el orden estático de perfección, tiene mayor proporción con otro animal, v. gr., el caballo, que los seres vivientes meramente vegetativos. ¿Se dirá por eso que en el orden dinámico de eficiencia el perro dice más proporción y

---

[45] "Quia non est maior repugnantia in aliis rebus quam in his, immo quodammodo maior poterat esse repugnantia in his actibus quia vitales sunt, et maiorem quandam dependentiam habere videntur ab intrinseco et connaturali principio" (*Ibid.* n.55).

"Respective ut sic dicam, eadem est formalis improportio, quia tam inepta est potentia ad ea quae sunt extra suam vim activam ac si prorsus nulla esset potentia, neque activitatem haberet. Unde ratio potentiae activae in tali instrumento, quasi materialiter se habet in ordine ad supernaturalem actionem" (*Ibid.* n.77).

[46] Cf. el texto anterior.

"Quia praedicta naturalis activitas limitata est ad tales effectus; ergo quando ultra illos operatur non agit ut naturalis vis activa" (*Ibid.* n.78).

capacidad para producir y dar vida a un caballo que la que puede tener un sencillo arbusto? ¿Se podrá decir que la fuerza natural del perro puede ser elevada milagrosamente a producir ese efecto fuera del alcance de todas sus actividades naturales, y que el arbusto no, en virtud de la diferente proporcionalidad de ambos respectos al caballo? Suárez nos concedería la mayor proporcionalidad y analogía en el orden de perfecciones estáticas, pero en el orden dinámico nos volverá a repetir que tan improporcionado le parece el perro como el arbusto para la educción del alma irracional del caballo. Formalmente la improporción es la misma, puesto que ambas virtudes naturales son cero en orden a la produccción del efecto superior. Luego entre dos virtudes que son cero en orden a producir un efecto, la improporción de ambas es la misma.

Traslademos el caso a las potencias vitales. La virtud natural de las potencias vitales es cero en orden a producir los actos sobrenaturales; aunque en infinito se extienda y aumente, jamás los podrá producir ni está connaturalmente ordenada a este fin. Luego su improporción dinámica respecto de estos actos es la misma que tienen todas las demás creaturas, porque improporción menor a cero no existe.

Pero las potencias vitales producen actos sobrenaturales no en razón de su potencia activa natural, sino en razón de su potencia obediencial activa; luego las demás creaturas también podrán producir lo mismos actos sobrenaturales a no ser que bajo otro aspecto haya contradicción. En razón de la improporción cero es cierto que no la hay y, como respecto de cualquier otro efecto tampoco puede existir mayor improporción que la cero, se sigue que la potencia obediencial activa se extiende a todo efecto no contradictorio.

Luego la potencia obediencial activa se da en todas las creaturas y se extiende a todo efecto que no implique contradicción.

De hecho, sin embargo, los actos sobrenaturales congnoscitivos y volitivos serán producidos siempre instrumentalmente por las potencias vitales del alma por dos motivos que no afectan en nada a la tesis suareciana.

Primero, Dios quiere que estos actos sean vitales, voluntarios y libres; pero esta denominación no les puede venir sino de las potencias vitales y libres; luego tales actos deberán ser producidos instrumentalmente por las potencias vitales y libres del hombre [47].

---

[47] Actus vitalis solum in hoc consistit, ut procedat a proximo et radicali principio vitae" (*Ibid.* n.98).

"Instrumentum liberum supravitale solum addit facultatem ad non eliciendum actum contrarium" (*Ibid.* n.99).

Segundo motivo, por la recepción. Cualquier acto cognoscitivo, aún el sobrenatural, para que produzca su efecto formal, que es "reddere subiectum cognoscens", debe recibirse en un sujeto capaz de conocer, y este sujeto no es otro que el alma con sus potencias [48].

Como una consecuencia lógica de lo anterior se sigue que propiamente sólo Dios es el agente principal que suple la deficiencia de la potencia obediencial activa.

Como argumento general podemos decir que el objeto de la potencia obediencial activa es todo aquello que no encierra contradicción; ahora bien, únicamente la Omnipotencia Divina tiene, como causa principal, ese mismo objeto. Luego sólo Dios es el agente principal capaz de adecuar toda la capacidad de la potencia obediencial activa [49].

Además la potencia obediencial activa no está ordenada a cooperar con ninguna causa creada; en esto se diferencia el instrumento sobrenatural del natural, como luego veremos. El concurso necesario del agente principal lo recibe de Dios.

7.ª *Proposición:* La elevación actual y formal del instrumento en acto primero consiste en la unión de Dios y la creatura en un orden dinámico, es decir, una unión que tiene por finalidad la producción de un mismo efecto. Esta unión de suyo es sólo extrínseca [50].

Para que esta unión se verifique, Dios, libremente haciendo uso de su Omnipotencia, decreta concurrir con la creatura para que ella, juntamente con El, produzca efectos que exceden su capacidad y destinación natural. El concurso ofrecido por Dios es gratuito, de ninguna

---

[48] Toda la argumentación suareciana la queremos resumir en un breve silogismo, con palabras más o menos tomadas del mismo Suárez. Para mayor concisión lo expresamos en latín.

Improportio formalis dynamica quam intellectus habet respectu, v. gr. visionis Dei, eadem est in quavis creatura respectu effectus non implicantis contradictionem.

Atqui in intellectu admittenda est potentia oboedentialis activa apta ut elevetur ad visionem Dei.

Ergo admittenda est potentia oboedentialis activa in quavis creatura et respectu effectus non implicantis contradictionem.

Maior: Intellectus, ut probatum est, spectata sua natura est nihil in ordine dynamico ad eliciendum actum visionis Dei.

Atqui minor improportio dynamica quam nihil inveniri nequit in qualibet creatura respectu cuiuslibet effectus non implicantis contradictionem. Ergo...

Minor: per longum et latum supra probata est.

[49] Sicut potentia oboedentialis passiva non denominat rem absolute sed in ordine ad Deum, ... sic etiam ab hac potentia oboedentiali activa non denominatur res simpliciter activa sed in ordine ad Deum" (*Ibid.* s.5, n.9).

[50] "Tertius modus elevationis ad agendum esse potest per coniunctionem extrinsecae causae complentis vim agendi aliquid, ad quod efficiendum, id quod elevatur erat ex se insufficiens et improportionatum, et talis est elevatio instrumentorum Dei" (*Ibid.*, s.6, n.31).

manera exigido por la creatura. Sólo depende del querer libre de Dios. El que la creatura esté formalmente elevada, es, pues, una mera denominación extrínseca. El decreto libre de Dios de concurrir a tales actos sobrenaturales es el que denomina a la creatura "elevada". Aunque la creatura sería incapaz de ser denominada "elevada actual y formalmente" por una causa extrinseca, si no se supone en ella alguna virtud activa incoada [51].

Expliquemos brevemente esta concausación extrínseca, punto básico de la teoría suareciana instrumental.

La potencia obediencial activa es virtud esencialmente incompleta y necesita ser completada para poder obrar. El completar esta potencia es lo que se llama "elevación del instrumento".

El P. Suárez defiende la mera elevación extrínseca; si alguna vez se da la elevación intrínseca es accidental y secundaria. Esencialmente no se requiere. Tal explicación está en perfecta armonía con toda la concepción suarista de las causas segundas. Para que una causa se constituya en acto primero completo es suficiente, si carece de virtud completa, que otra entidad causal le ayude por mera asistencia extrínseca [52].

Más que dar argumentos, Suárez expone la teoría con nitidez fundada en el análisis de las causas y en consonancia con los hechos que se han de explicar. El concurso simultáneo de Dios y la creatura no pueden explicarse de otra manera.

La denominación extrínseca se refiere al complemento de virtud y a la constitución de la causa en acto primero próximo de obrar; pero no significa que la causa principal denomine simplemente agente a la cau-

---

[51] "Igitur esse elevabile hoc modo ut instrumentum, proxime dicit denominationem a principali agente quod est Deus qui voluntate sua et speciali auxilio potest coniungi tali rei ad utendum illa ut instrumento. Unde quoad hoc, elevatio illa in actu primo sola denominatio extrinseca est, et ideo non requirit potentiam passivam ut instrumentum elevabile sit, sed solum aptitudinem, ut sic denominetur. Haec autem aptitudo necessario debet fundari in aliqua potentia activa intrinseca, quae ex parte instrumenti supponatur ut per illam possit simul agere cum principali agente, nam sola denominatio extrinseca non potest ad hoc esse sufficiens ut probatum est" (*Ibid.* s.6, n.32).

"Si autem sit sermo de hoc auxilio in actu primo, quod aliqui vocant auxilium internum, sic respectu horum instrumentorum non est aliquid creatum inhaerens ipsis, sed est ipsamet Omnipotentia increata Dei per voluntatem eius specialiter applicata ad concurrendum cum creatura ad talem actionem in qua nihil praevium aut creatum ponit; ipsa autem Dei Omnipotentia non potest esse tota virtus agendi in iis actionibus" (*Ibid.*, n.84).

[52] "...constitutio in actu primo... non repugnat quod aliquando fiat per formam inhaerentem intrinsecam ut in exemplo posito de visu et specie, aliquando vero per formam tantum assistentem seu extrinsece circunstantem, et quoad hoc extrinsece denominatem, ut intellectus beati dicitur constitui in actu primo ad videndum Deum per divinam esentiam" (*Ibid.* n.21).

sa instrumental. La denominación de "agente" le viene a la causa instrumental en razón de la virtud intrínseca que posee. Y por eso el efecto no dependerá exclusivamente de la entidad o causa que extrínsecamente ayuda a la instrumental, sino que también dependerá de una manera real y eficiente del instrumento. El ejemplo más adoptado por todos que pone Suárez es el de la visión divina, donde no sólo la Esencia de Dios extrínsecamente unida al entendimiento del bienaventurado es quien produce el acto de la visión beatífica, sino que ese efecto sobrenatural de la visión intuitiva de Dios es debido también a la actividad del instrumento, del entendimiento humano [52].

La mente de Suárez es clara. Cualquier causa activa, con tal de que tenga intrínsecamente algún principio de actividad—y deberá tenerlo si es verdadera causa—aun cuando sea incompleto, puede producir el efecto, si es ayudada por la mera asistencia extrínseca de otra concausa.

De modo especial se objetará en el instrumento que la causa en tanto puede obrar en cuanto intrínsecamente contiene la especificación del efecto y tiene virtud para producirlo. Si sólo parcialmente o instrumentalmente contiene la especificación y la virtud, la causa estará intrínsecamente incompleta. ¿Cómo, pues, la mera asistencia extrínseca podrá compensar la deficiencia intrínseca?

Según Suárez toda causa activa intrínsecamente posee cierta fuerza activa, y con relación a este principio activo se halla siempre intrínsecamente completa y, si es necesaria, también determinada. Ahora bien, la causa de un efecto, si es verdadaremente productiva de él, por más improporcionada que sea, poseerá alguna fuerza activa en virtud de la cual influirá en el efecto. Esta fuerza activa, proporcionada o improporcionada, en su medida es completa y determinada intrínsecamente. Porque la causa adecuada es la que intrínsecamente debe tener toda la virtud capaz de producir el efecto, pero no la causa inadecuada.

Así, pues, para que la causa inadecuada produzca el efecto, le bastará unirse extrínsecamente a otra concausa que posea la fuerza activa que a ella le falta. El efecto estará precontenido intrínsecamente en la

---

[52] "Ratio huius est quia quando aliquid constitui dicitur in actu primo per aliud, solum quia complet vim activam eius, tunc illud sic constitutum non denominatur agens vel activum praecise ratione alterius formae vel entitatis extrinsecae assistentis, sed ratione activitatis quam per suam entitatem habet saltem inchoative, neque effectus vel actio pendet per se a sola entitate seu forma assistente seu extrinsecus constituenti aliam in actu primo, sed etiam pendet efficienter et per se ab alia re quae in actu primo constitui dicitur; ut in exemplo posito, visio beatifica non tantum pendet ab Essentia Divina sed etian ab ipsomet intellectu hominis vel angeli beati, qui non dicitur principium efficiens visionis Dei propter efficientiam Essentiae Divinae ut sic, sed propter efficientiam et influxum quem per propriam entitatem habet" (*Ibid.* n.22).

causa total adecuada, pero no en cada una de las causas inadecuadas [54].

En forma silogística respondería así Suárez a la objeción de los adversarios:

Toda causa para poder obrar necesita precontener intrínsecamente la virtud activa suficiente para la producción del efecto. Pero la causa instrumental es improporcionada y no contiene la virtud activa suficiente para producir el efecto. Luego la causa instrumental debe antes de obrar completarse intrínsecamente.

La mayor la distingue así Suárez: Toda causa adecuada, concedido; toda causa inadecuada; hay que volver a distinguir: necesita un complemento intrínseco de virtud para que pueda obrar, se niega; necesita por lo menos de otro coprincipio extrínseco que precontenga el complemento de virtud que la causa inadecuada necesita, se concede.

La razón última de esta teoría de la concausación extrínseca se halla en la misma esencia de la causa activa.

La causa activa, por el mero hecho de ser activa, debe concebirse, como ya indicábamos antes, como una tendencia a la acción y al efecto; y para que el efecto se produzca no se necesita sino que se den los prerrequisitos necesarios. Cuando la causa activa es improporcionada no se ha de concebir de otra manera su actividad. La diferencia consiste en que, en este caso, uno de los prerrequisitos es la presencia de otra concausa que tenga proporción con el efecto y supla así la deficiencia de la causa inadecuada.

De aquí que es indiferente que la virtud incoada sea natural u obediencial. La razón formal de la concausación es la fuerza activa intrínseca que se da en toda verdadera causa.

8.ª Proposición: La elevación en acto segundo de la potencia obediencial activa es la acción del instrumento que se identifica con la acción del agente principal, Dios, y es la misma producción del efecto sobrenatural [55].

La elevación en acto segundo así enunciada no ofrece dificultad después de explicada la teoría de la concausación. Añadiremos una razón

---

[54] "Neque enim necesse est ut causa totalis ita sit una ut vel sit simplex aut per se ac proprie composita per realem unionem causarum partialium; sed sufficit ut coalescat ex pluribus sese iuvantibus ad agendum et sufficienter coniunctis vel aproximatis, ut suo partiali modo influere possint" (SUÁREZ D. M. 21, s.4, n.1).

[55] "Actio vero talis potentiae oboedentialis est ipsamet productio supernaturalis effectus, per quam pendet a tali instrumento, quae actio eadem est cum actione principalis agentis quatenus per talem instrumentum operatur" (SUÁREZ. De V. I. d.31. s.5, n.8).

que hace metafísicamente necesaria la identificación de ambas acciones, la que procede del instrumento y la que procede del agente principal.

La acción del instrumento influye directamente en el efecto, lo cual no podría hacer si no se identificase con la acción del agente principal, por el principio metafísico de que el efecto no puede superar la perfección de la causa.

9.ª *Proposición:* El instrumento sobrenatural produce el efecto en cuanto se subordina esencialmente y "per se" a la causa principal [51].

La doctrina general de Suárez sobre la subordinación de las causas nos hará entender la subordinación que requieren los instrumentos sobrenaturales.

La subordinación puede definirse como la dependencia de una causa en su obrar respecto de otra. Aquilatando la definición añadiríamos que es la dependencia en el obrar de una causa inferior respecto de otra superior. Esta es la noción genérica de subordinación que debe darse tanto entre Dios y las creaturas como entre las causas creadas concurrentes a un mismo efecto.

La subordinación "per accidens" no nos interesa para los instrumentos sobrenaturales, ya que ella consiste en la aplicación que la causa principal hace de la subordinada, para que ésta por sí sola obre; no hay verdadera concausación. Tal es la subordinación, por ejemplo, de los instrumentos de arte.

Los instrumentos, que son verdaderas concausas obrarán con subordinación "per se". Para esta subordinación se exige que haya verdadera concausación y que una de las causas sea incompleta—no cuantitativamente, sino cualitativamente—aunque la causa superior sea también incompleta.

Finalmente, la subordinación "per se" puede ser esencial cuando la causa principal es única e insustituíble; sólo se da en las creaturas respecto de Dios. La subordinación "per se", pero no esencial, es aquélla en que la causa principal no es absolutamente necesaria e insustituíble.

Notemos que ninguna de estas subordinaciones pone algo intrínseco en la causa subordinada.

Según esta doctrina es evidente que los instrumentos sobrenaturales dicen subordinación "per se" y "esencial" al agente principal, Dios. Subordinación "per se", puesto que el instrumento, causa radicalmente

---

[51] "Quid mirum quod humanitas (en general cualquier ser creado) sit virtus et instrumentum Dei in efficienda opera divina, quatenus illi per hanc potentiam oboedentialem subordinata est et per concursum proportionatum ad has actiones elevatur" (*Ibid.*, s.2, n.7.).

incompleta, concausa con el agente principal; subordinación esencial, porque el agente principal, Dios, es único e insustituible [57].

Solución de dificultades: Las objeciones quizá más importantes las hemos ya estudiado al exponer la doctrina suareciana en las nueve proposiciones anteriores; aquí consideraremos algunas otras que el mismo P. Suárez se propone y resuelve.

Primera objeción: La potencia obediencial activa es natural o es sobrenatural. Si es natural, es improporcionada para producir efectos sobrenaturales. Si es sobrenatural, es contradictoria, porque esta potencia se identifica con la entidad de cada una de las creaturas.

Resumen de la respuesta del P. Suárez. La potencia obediencial activa es virtud natural. En cuanto a la improporción que de aquí se seguiría se responde: Es virtud improporcionada para producir actos sobrenaturales con el concurso ordinario de Dios y el exigido por la creatura, concedido. Con un concurso extraordinario de Dios y no exigido por la creatura, se niega [58].

Segunda objeción: La potencia obediencial activa es material o espiritual. Si es material no puede darse en los espíritus; si es espiritual no puede darse en la materia.

Respuesta de Suárez: La potencia obediencial activa no es ni material ni espiritual; es tal cual sea la entidad con la que se identifica. A lo sumo

---

[57] Si queremos todavía una mayor intelección de la teoría suareciana podemos leer los diversos textos en que ya de un modo concreto aplica él mismo su teoría a los diversos casos de instrumentos sobrenaturales.

Para la Humanidad de Cristo, cf. de V.I. d.31, s.5, n.7 y 9.

Para los Sacramentos, cf. *De Sacr.*, 9,1,21.

Para el fuego del infierno, *De Angelis*, 1.8,13, n.32.

Para las potencias vitales, *Opusc.* I.1.3, s.4, n.16.

En el caso de las potencias vitales queremos hacer una pequeña advertencia SUÁREZ, coherente con su doctrina, admite que la voluntad y el entendimiento puede producir los actos sobrenaturales con el concurso extrínseco de Dios (*De Inc.*, 31, s.6, n.42).

El que las potencias estén informadas por los hábitos es accidental y no necesario (*Ibid.*, 6, n.84). De ordinario, sin embargo, la voluntad y el entendimiento obrarán informados por ellos. ¿Por qué? Cuando carecen de ellos las potencias obran los actos sobrenaturales de modo extraordinario.

Para que las potencias obren connaturalmente, Dios les infunde los hábitos, cualidades intrínsecas inherentes de orden superior. La voluntad, informada por el hábito, exige de Dios el concurso necesario para producir los actos sobrenaturales; el compuesto de potencia y hábito es ya causa principal que contiene en sí la virtud total adecuada del efecto (*Ibid.*, 6, 11).

Pero, sin embargo, aun cuando las potencias estén informadas por los hábitos, pueden considerarse todavía como verdaderos instrumentos de Dios. La acción procede de los hábitos y de las potencias. Estas, consideradas en sí mismas, "in sensu diviso ab habitibus", son esencialmente improporcionadas respecto del efecto sobrenatural y no exigen el concurso divino extraordinario. En este sentido son siempre verdareros instrumentos de Dios (*Opusc.*, I., L.3, c.15, n.9).

[58] *De Inc.*, d.31, s.6, n.83.

podrán distinguirse en ella varios aspectos en orden a los efectos que producen. Por tanto, la potencia obediencial es la misma en todo ser creado en razón de su esencia; en cuanto que la incluye el concepto de ser creado como virtud activa esencialmente subordinada al Creador para obrar a su mandato cualquier efecto no contradictorio con su concurso extraordinario. La misma potencia obediencial activa será diversa en la concretez de cada uno de los seres creados y según el fin para el que la use Dios en cada caso particular [59].

Lo mismo se responde a la pregunta de si es accidente o sustancia.

Tercera objeción: La potencia obediencial activa por identificarse con seres creados es finita. Y por ser finita su objeto es también finito. Luego no puede producir todo lo que no encierra contradicción, que es el objeto de la virtud infinita.

El P. Suárez responde con una distinción entre infinitud extensiva e infinitud intensiva. La infinitud extensiva se refiere al objeto de la potencia obediencial, y la infinitud intensiva a la perfección entitativa de la misma potencia. Se admite la infinitud extensiva en cuanto la potencia obediencial activa, como instrumento de Dios, puede concurrir con El a la producción de cualquier efecto. Se niega la infinitud intensiva, ya que la entidad de la potencia obediencial es creada y limitada y no añade ninguna perfección al ser que constituye como instrumento. La ilimitación, pues, de la potencia obediencial activa no nace de la perfección del instrumento, sino de su perfecta subordinación al Agente Primero, Dios, que posee un dominio y potestad infinita sobre toda la creación [60].

Cuarta objeción: Las potencias se especifican por sus actos y objetos, y una entidad material, como puede ser la potencia obediencial activa, es incapaz de recibir especificación de una acción espiritual.

El principio metafísico de la especificación de la potencia por sus actos y objetos vale sólo en el caso de que la potencia esté destinada connaturalmente a esos actos y objetos y sea proporcionada a ellos [61].

Quinta objeción: La creatura mediante la potencia obediencial activa es elevada al orden sobrenatural. Luego no puede ser una potencia natural.

---

[59] *Ibid.*, n.101,103.

[60] *Ibid.*, n.109,111.

[61] "Respondetur facultatem per se primo ordinatam ad actum aliquem vel obiectum accipere speciem proportionatam ab illo; haec autem potentia obœdentialis non est huiusmodi sed concomitanter se habet ad ipsam rei entitatem; unde tam absoluta est quam illa neque habet aliam speciem praeter eam quam entitas ipsa habet" (*Ibid.*, n.73).

De nuevo la distinción entre elevación actual y formal y elevación remota, incoada en cuanto al fundamento, es la solución a la dificultad[62].

Sexta objeción: La esencia de toda potencia es ser proporcionada a su acto. Lo potencia obediencial activa sólo dice relación a los actos sobrenaturales. Luego la potencia obediencial activa es proporcionada a los actos sobrenaturales y, por tanto, tan sobrenatural como ellos.

De dos maneras se dice que una potencia es proporcionada a su acto, responde Suárez. De una manera positiva, es decir, la potencia está ordenada naturalmente a su acto; o de una manera meramente negativa, o empleando la misma palabra de Suárez "non repugnanter", es decir, no es contradictorio que pueda ser elevada a producir un efecto superior ayudada de otra potencia, la causa principal, y ésta se llama en el caso de los instrumentos divinos, proporción obediencial, que se funda en la sujeción absoluta de las creaturas a Dios, aún en el campo dinámico. La potencia obediencial sólo de esta segunda manera se puede decir que es proporcionada a los actos sobrenaturales[63].

Séptima objeción: La acción dice relación trascendental al agente. Pero una acción espiritual no puede decir relación trascendental a la materia. Luego la potencia obediencial activa en los seres materiales respecto de efectos espirituales es contradictoria.

Suárez admite que la acción conjunta de Dios y el instrumento esencialmente exige provenir de ambas causas, y ésta exigencia es la relación trascendental. Es evidente que la acción que produce la gracia es esencialmente distinta cuando proviene de sólo Dios y cuando proviene de Dios y la creatura como instrumento suyo.

Según Suárez, la acción, aunque incluya la relación trascendental al agente, sin embargo, es extrínseca a él. Es intrínseca al sujeto donde se recibe y al efecto. Considerado este principio cree Suárez que no hay contradicción en admitir la relación trascendental de la acción espiritual a una potencia material. Es término extrínseco[64].

Esta solución deberán de admitirla todos los que defienden la instrumentalidad del fantasma como la Escuela Tomista y Escotista. Más aún, en este ejemplo hay una desventaja para los adversarios de Suárez. El

---

[62] *Ibid.*, n.73.
[63] *Ibid.*, n.73.
[64] "Addo vero... non esse inconveniens modum aliquem spiritualem ex specifica ratione sua dicere intrinsecam habitudinem ad rem materialem... Et ratio est quia cum hic terminus non sit forma intrinseca alterius rei, quae dicit habitudinem ad ipsum, non est inconveniens quod sit diversae rationis quoad modum essendi... Talis enim actio non potest nisi supernaturaliter fieri et gratiae etiam ipsi quae per illam fit praeternaturalis est" (*Ibid.*, n.107).

P. Suárez defiende que sólo en virtud de la Omnipotencia Divina no parece ser contradictorio que un accidente espiritual modal extrínseco diga relación trascendental a una entidad material; connaturalmente esto no podría explicarse, y ésta es la razón por la que niega la instrumentalidad del fantasma, como veremos en el capítulo de los instrumentos naturales. Los tomistas y escotistas deben admitir que naturalmente tampoco repugna, ya que el fantasma es un instrumento natural.

Octava objeción: El mismo nombre de potencia obediencial activa indica cierta pasividad, más bien que actividad. "Obediencial" y "activa" parecen términos que se contradicen. Si es obediencial tiene que ser elevada por el agente principal para producir el efecto, y toda elevación se hace por la recepción de una forma.

Toda la teoría suareciana hasta aquí explicada es la refutación de esta última objeción. La frase "ser elevado" expresa cierto concepto de pasividad, pero no hay que enterderlo como recepción de alguna forma o virtud intrínseca. Indica su subordinación y esencial dependencia en el obrar a otra causa superior.

Indica aptitud para ser ayudada por otro con-principio extrínseco [65]. Y la aptitud para ser elevada se funda no en la potencia pasiva, sino en la activa, que es la condición necesaria de la concausación.

2. *Los instrumentos naturales.*

Suárez define los instrumentos naturales como causas que están destinadas y ordenadas, en virtud de su misma naturaleza, a producir un efecto superior [66]. Esta destinación a producir efectos superiores hay que entenderla como destinación a concausar con el agente principal, porque los verdaderos instrumentos naturales, nos dirá Suárez, alcanzan con su propia acción inmediata el efecto de la causa principal, que con-

---

[65] "Quamvis elevari passive significetur, non tamen illo verbo significatur propria receptio alicuius passionis vel formae ad quam potentia oboedentialis passiva sit necessaria, sed significatur denominatio quaedam proveniens ex consortio plurium agentium et subordinationis unius ad aliud, quomodo causa secunda dici potest iuvari a Prima in agendo, et natura sua esse apta ita ut iuvetur, quae aptitudo non fundatur in potentia passiva, sed in activa potentia inferioris ordinis. Sic ergo in praesenti, servata proportione, creatura est apta ut elevetur a Deo in instrumentum non per potentiam passivam cum in ea elevatione nihil receptura sit, sed per activam inchoatam imperfectam ac oboedentialem, cum ad agendum elevata sit et sine illa vi activa elevatio omnino repugnat" (*Ibid.*, 48).

[66] "Quod ex natura sua institutum est et ordinatum ad aliquem effectum superiorem" (de *Inc.*, d.31, s.6, n.15).

"Quae naturali virtute et iuxta naturalem ordinem operantur" (*Ibid.*, s.9, n.9).

curre con su virtud prestándole el auxilio necesario; y de tal manera concurre que, de ambas causas, mediante una y única acción, depende el efecto [67].

Si la causa instrumental natural no influyese directamente en el efecto superior, no sería esencialmente distinta de las causas principales; a lo sumo, podrían llamarse instrumentos en sentido lato.

Analicemos con Suárez los diversos ejemplos de instrumentos naturales que suelen proponer los autores. En estos análisis encontramos plenamente explicada su doctrina.

El germen. El germen ¿es instrumento natural en la generación del viviente? Nos referimos o bien a las semillas de las plantas o bien al germen de aquellos animales que se desarrollan fuera del animal que lo ha producido. En la concepción antigua en el germen todavía no se daba la vida; la forma sustancial vital era producida después que el germen era separado de la sustancia que lo había producido.

De este germen confiesa abiertamente Suárez que es instrumento en la producción del nuevo ser viviente. El germen es esencialmente inferior al efecto que él produce [68].

Sin embargo, a continuación añade que "cuando el germen obra su efecto no tiene ningún influjo ni concurso del agente principal, sino que toda la acción procede de la virtud que el agente principal depositó e imprimió en él" [69].

Según estos datos de la experiencia científica interpretada así antiguamente, nos encontramos con un instrumento que influye directamente en la producción de un efecto superior, sin la ayuda actual de la causa principal. Obra solamente con la virtud recibida del agente principal. ¿No es esto, según Suárez, un caso más de causa "per accidens"? Hay una diferencia esencial, y es que esa virtud es improporcionada con el efecto que produce. Y entonces, ¿cómo puede producirlo? ¿No necesitará esta virtud, insuficiente para producir la generación del vivente, ser elevada nuevamente y completada por otro agente superior?

Así lo cree Suárez, quien formula el principio general de esta manera: "Cuando los accidentes separados de su forma producen una forma substancial, de modo que no puedan ser ayudados de su propia

---

[67] "... immediate attingunt actione sua propria effectum principalis agentis, non tamen sine proprio influxu ipsius principalis agentis, per suam propriam formam et virtutem concurrentis, ita ut unica et eadem actione effectus simul fiat ab instrumento et principali forma" (*Ibid.*, s.9, n.7).

[68] "Quod (semen) est instrumentum ad generandum animal, cum tamen sit minus perfectum" (*Ibid.*, s.9, n.5).

[69] *Ibid.*

forma, es necesario que ese influjo sea contrarrestado por el concurso de alguna otra causa superior, la cual causa no puede ser una inteligencia creada, sino que debe ser alguna causa corpórea, como el sol u otras semejantes; o si aún ésta faltase, o tampoco fuese suficiente, debería suplirse toda esa insuficiencia por el concurso de la causa primera" [70].

Y cree seguir la opinión general de los filósofos, pues "todos—dice—juzgan que algunos efectos sustanciales deben atribuirse a alguna causa superior o celeste como a causa próxima principal por insuficiencia de la causa particular o unívoca; así suele decirse que los animales que nacen de la putrefacción son engendrados por la virtud celeste; lo mismo de las formas de los minerales; y muchos piensan lo mismo de la forma cadavérica" [71].

Quien conozca la concepción de las ciencias físico-químicas de aquella época no encontrará nada nuevo ni nada extraño en el principio que asienta Suárez. Los cielos y el sol venían a ser una especie de causa universal que suplía y explicaba todas las actividades y efectos materiales del mundo que las ciencias no podían explicar. El principio tiene aplicación máxima en el caso del germen, que es el que más estrictamente puede llamarse con toda verdad "instrumento separado" del agente principal [72]. "En el germen, por lo tanto—dice Suárez—, aparece todavía más evidente la necesidad de algún influjo de otra causa superior; de otra manera, por ser el germen una entidad muy imperfecta, no aparece cómo pueda él solo producir un ser mucho más perfecto, y producirlo como causa próxima suficiente" [73]. Ni basta que la virtud impresa por el agente principal esté sustentada en una sustancia, pues el germen tiene también su forma sustancial; sin embargo, ésta es también mucho más imperfecta que el alma vegetativa o sensible que ella ha de producir [74].

Expresamente hablando de la causa universal que suple las deficiencias de la actividad del germen, dice Suárez que es o "el cielo o el mismo autor de la naturaleza"; pero parece que se inclina por el primer miembro de la disyunción. "El cielo—según él—parece ser una causa proporcionada, ya que es corpórea, y por otra parte, como es de un or-

---

[70] DM.18, s.2, n.28.
[71] *Ibid.*
[72] "Et hoc maxime contingit in generatione animalium, medio semine, quod propriissime est instrumentum separatum non solum subiecto sed etiam loco, et interdum etiam tempore; contingit enim semem efficere generationem, quando generans jam non existit" (*Ibid.*, n.32).
[73] *Ibid.*
[74] *Ibid.*

den y perfección superior, contiene virtud eminente para alterar los cuerpos inferiores, como nos muestra la misma experiencia. Y de aquí que no sea extraño que también contenga suficiente virtud para engendrar sustancias; consiguientemente, para ayudar y cooperar con los accidentes a la generación de ellas [75].

Con todo, en seguida se enfrenta Suárez con dos dificultades serias o impedimentos, como él los llama, que vienen a deshacer su teoría. La primera dificultad es que los cielos o el sol, en cuanto a sus sustancias, están distantes del germen, y si no obran inmediatamente con su misma sustancia, no pueden suplir la deficiencia de la virtud accidental del germen. La conclusión es obvia. Precisamente se requiere su concurso, porque los accidentes son improporcionados para producir sustancias; cuando los cielos obran no de una manera inmediata y directa de modo que la acción salga de su misma esencia sustancial, obrarán mediatamente a través de fuerzas activas accidentales, y éstas serán tan improporcionadas para producir nuevas formas sustanciales como lo era la virtud activa del germen. Los cielos, a lo sumo, a través de los cuerpos intermedios podrán imprimir en el germen alguna fuerza accidental pero la cooperación inmediata sustancial que se requiere será imposible por la distancia que les separa [76].

La segunda dificultad, para Suárez todavía más seria, es la de que los cielos son seres inanimados, y las formas sustanciales, quitando los minerales, como él llama a las formas de los distintos elementos físico-químicos, el oro, la plata, etc., son formas vivas, son almas que han de constituir formalmente a las plantas o a los animales como seres vivientes. ¿Cómo podrá una sustancia inanimada ser causa proporcionada de una sustancia viva? [77].

Ante estas dificultades Suárez cede y afirma que en este caso sólo Dios, el Autor de la naturaleza, es quien puede concurrir con la virtud accidental del germen y producir como causa principal las formas sustanciales de los vivientes [78].

El concurso de Dios será debido en estos casos y exigido con-naturalmente por las esencias de las creaturas. Y no es imperfección de la Naturaleza o imprevisión de Dios el que las creaturas solas no puedan

---

[75] *Ibid.*, n.35.
[76] *Ibid.*, n.36.
[77] *Ibid.*, n.38.
[78] "Verius ergo et melius dicitur coelum propria quidem virtute non posse efficere animas, ut in dicta secunda responsione supponitur, tamen efficere illas in virtute Dei, ut auctoris et generalis provisoris naturae, qui suo maiori concursu supplet quidquid virtutis deest in proximis causis" (*Ibid.*, n.39).

engendrar sustancias, sino indicio claro de la limitación o insuficiencia de muchos seres naturales que necesitan de una manera más directa la ayuda de la primera causa universal, Dios. De la misma manera que nadie dirá que es un desorden en la naturaleza el que el alma humana tenga que ser creada por Dios y no pueda ser producida por los mismos hombres. Es una condición y necesidad natural que emana de la misma naturaleza humana; por estó la creación del alma y su infusión en el cuerpo humano no es una acción extraordinaria de Dios, sino acción ordinaria debida y exigida por la misma esencia del hombre [79].

Instrumentos vicarios. El impulso.—Para Suárez el esquema esencial del instrumento es "agere cum alio", pero da también el nombre de instrumentos, nó en su sentido más estricto, a aquellos seres "per quae", por medio de los cuales obra el agente principal. Aquí el esquema instrumental no es "cum alio", sino "per aliud". En este género de instrumentos agrupa a los que llamaríamos "instrumenos vicarios", porque "agunt pro altero"; tal es, v. gr., el impulso impresó a la piedra por el que la arroja, y que le suple a su vez en orden a continuar el movimiento [80]. En este esquema de eficiencia el agente que se llama principal no obra con inmediación de supuesto, hablando en forma escolástica; sin embargo, puede decirse que obra con inmediación de virtud, en cuanto de él procede el instrumento vicario. Tal sería también la virtud seminal, estudiada anteriormente, respecto del generante; pero no respecto de los cielos o de Dios, que son los que, según Suárez, realizan cómo causa principal la educción de la nueva forma.

Así, pues, el que lanza la piedra imprime en ella una fuerza motriz capaz y suficiente de por sí para producir el movimiento, o mejor dicho, para continuar el movimiento que se había iniciado por la acción impulsiva del que arrojó la piedra. En sentido análogo se llamará al impulsó instrumento del agente principal, en cuanto suple la influencia inmediata de éste obrando en sustitución suya, como "vicario" del agente principal.

Los accidentes.—Los accidentes son verdaderos instrumenos en la educción de formas sustanciales.

Así nós lo dice Suárez. "Lo primero que afirmo—escribe—es que hay que admitir que los accidentes de tal manera son verdaderos instrumentos en la producción de sustancias que próximamente y por sí mismos obran la educción de la forma sustancial" [81].

---

[79] DM. 18, s.2, n.41.
[80] DM. 17, s.2, n.16.
[81] DM. 18, s.2, n.15.

Cuatro razones le mueven principalmente a afirmarlo. La primera es el conocido argumento de autoridad. "Por ser—dice—esta sentencia común entre tantos filósofos que no debe abandonarse, si no militan contra ella razones evidentes." La segunda razón es la experiencia que, según la interpretación de las ciencias antiguas, exigía filosóficamente esta eficiencia contra la que no se opone ningún argumento de peso.

La tercera se basa en el principio general de que no hay que acudir a causas universales ni a la Causa Primera, si la eficiencia puede explicarse por medio de las causas naturales; y éste es nuestro caso. De no admitirse esta eficiencia de los accidentes habría que recurrir a causas superiores como los cielos o Dios mismo. Por último, la cuarta razón nos hace ver que esta eficiencia está acomodada a la naturaleza accidental de la virtud, que se da a la sustancia, no para su embellecimiento y ornato, sino para que ejercite sus acciones [82].

Supuesta la influencia inmediata de los accidentes en la educción de formas sustanciales se requiere en ellos virtud intrínseca para obrar. La virtud será esencialmente incompleta, porque el efecto que ha de producir es esencialmente superior. Necesitará de la cooperación eficiente simultánea de la sustancia misma en que radica. Esta será la segunda afirmación suareciana:

"En segundo lugar afirmo—escribe Suárez—que no se puede negar que la forma sustancial tenga su propia y principal eficiencia en la educción de la potencia material de una forma sustancial semejante a ella; y que esta eficiencia sea inmediata, influyendo por sí misma y concurriendo con el principio accidental e instrumental, si está suficientemente unido y aproximado" [83].

Según los tomistas, la acción por la cual se deduce la forma sustancial proviene inmediatamente de sólo el accidente; remota y radicalmente de la sustancia, en cuanto que de ella emana el accidente. Suárez no ve sólidos los argumenos tomistas que prueban la imposibilidad de eficiencia inmediata de las sustancias, y arguye contra la explicación dada de que sólo el accidente es quien obra, aunque sea "in virtute substantiae". ¿Cómo el accidente por sí sólo y por su fuerza connatural, sin ayuda actual de un agente más perfecto, puede producir un efecto superior a sí? ¿"In virtute substantiae"? [84].

Suárez pide aclaración de la frase. Esa virtud, "in virtute", o ¿es algo distinto del accidente, o no? Si no se distingue, es el mismo acci-

[82] DM. 18, s.2, n.15.
[83] DM. 18, s.2, n.22.
[84] *Ibid.*, n.6.

dente; si se distingue, ¿es accidente o sustancia? Si es accidente, será tan improporcionado como el primero para producir formas sustanciales; si es sustancia, no será otra que la forma sustancial en que radica [85]. Cayetano nos responderá que ese obrar "in virtute substantiae" no significa otra virtud sobreañadida al accidente, sino que el mismo accidente es la virtud con que obra la sustancia. Esto es precisamente lo que rechaza Suárez: cómo un accidente por su propia entidad, sin más concurso actual e inmediato de la sustancia en que radica, puede ser capaz de producir un efecto sustancial esencialmente superior a sí [86].

Suárez defiende el concurso simultáneo entre la sustancia y accidente. La acción que salga de ambos principios será una e indivisible. A lo más admite la distinción de razón [87].

El fantasma.—En varios pasajes de sus obras explica el Padre Suárez la influencia del fantasma en la producción de la especie inteligible como si realmente fuese influencia física instrumental; pero a renglón seguido siempre pone una interrogación de duda. Después esta duda se desvanece negativamente al explicar el concurso del fantasma por mera simpatía con el entendimiento y al defender *a priori* la imposibilidad de que un ente material [88] sea instrumento connatural de efectos espirituales [89].

Hemos pretendido investigar la razón última que le mueve a Suárez a negar la posibilidad de tales instrumentos naturales. Creemos haberla encontrado, y quedó ya expuesta en la solución a la objeción séptima contra la potencia obediencial activa. La acción de estos instrumenos naturales sería espiritual por terminarse en un efecto espiritual, y diría relación trascendental a un ser material, porque la acción dice relación trascendental al agente del que procede. A Suárez le parece un error filosófico admitir que connaturalmente un ser espiritual, aunque sea un ser modal como la acción, diga relación trascendental a un ser material.

La especie inteligible.—No aparece muy clara la mente del Padre Suárez sobre la especie inteligible. Al hablar de los instrumentos natu-

---

[85] *Ibid.*

[86] *Ibid.*, nn.7-8.

[87] Si la interpretación de "in virtute substantiae" significa que "actio sit inmediate ab utraque forma, ab una ut a principali, et ab altera ut instrumentali, cessat quidem difficultas in argumento tacta; nan hoc modo nullum est incoveniens formam imperfectiorem instrumentarie concurrere ad effectum perfectiorem; et tunc optime exponitur illud "in virtute"; significat enim id est, adiutum a superiori virtute actu influere" (*Ibid.*, n.7).

[88] Cf. SUÁREZ: *De Anim.*, IV., c.2,8. III., c.2,6.

[89] *De Ang.*, L.2, c.3, n.18.

rales dice: "Otro ejemplo podría ser el del entendimiento que obra mediante la especie inteligible, la cual influye conjuntamente con la potencia en el acto de conocimiento, pues la especie en algún sentido es instrumento del entendimiento que obra con ella y le presta su concurso e influjo vital" [90].

Nosotros, creyendo interpretar rectamente la mente de Suárez, entendemos la frase "quodammodo instrumentum" de la siguiente manera: La especie inteligible es una entidad accidental y espiritual destinada naturalmene a producir, si es ayudada por la potencia vital del entendimiento, los actos cognoscitivos, que son asimismo entidades accidentales y espirituales. ¿No se deberá, por consiguiente, llamar a la especie inteligible causa principal parcial, y únicamente instrumento en un sentido amplio en cuanto se subordina al entendimiento en su eficiencia?

Y con esto tocamos el punto de la diferencia esencial entre causa principal parcial y causa instrumental natural. Cuando ambas causas concausantes son principales parciales, el efecto producido nunca supera "esencialmente" el orden de perfección entitativa de cada una de las concausas. Entendemos por orden de perfección entitativa que ambas causas sean o accidente, o ambas materiales, o ambas sobrenaturales. Siempre que haya esta igualdad, las concausas, aunque sean esencialmente parciales, se llamarán principales. Cuando haya desigualdad, de modo que una sea accidente y otra sustancia, una material y otra espiritual, una natural y otra sobrenatural, y el efecto producido es o una forma sustancial, o un efecto espiritual, o sobrenatural, entonces las causas inferiores se llamarán causas instrumentales. Causas instrumentales naturales sólo serán los accidentes respecto de la educción de formas sustanciales; las causas instrumentales materiales respecto de efectos espirituales y las causas naturales respecto de efectos sobrenaturales serán, según Suárez, causas instrumenales divinas.

Después de lo dicho queda también explicada la diferencia entre instrumentos naturales e instrumentos sobrenaturales. Los instrumentos naturales actúan siempre según las leyes de su propia naturaleza y esencia; y la potencia activa instrumental que tienen está naturalmente destinada a obrar, por lo que le es debido el concurso de la causa principal de la que se dice ser instrumento. A esto se debe que su acción instrumental esté determinada a obrar ciertos efectos y sólo ésos, pues tiene que haber conexión entre las acciones naturales del instrumento y el efecto del agente principal. La causa principal es ayudada de los ins-

[90] *De Inc.*, d.31, s.9, n.7.

trumenos naturales según la virtud activa que éstos poseen, y esta virtud activa, propia del instrumento, connaturalmente sólo puede obrar aquellos efectos que tengan cierta proporción con ella. De aquí la diversidad de instrumentos naturales según los diversos efectos; y por eso también, repetimos, el concurso de la causa principal es exigido naturalmente por el instrumento, pues está determinado según su propia esencia a concurrir con el agente principal mediante una acción a la producción de un mismo efecto.

Por el contrario, los instrumentos sobrenaturales no tienen ninguna determinación respecto de los efectos que han de producir, porque Dios usa de ellos según su potencia obediencial, que es indiferente a todo aquello que no encierre contradicción. No hay conexión entre las acciones naturales de la criatura y el efecto sobrenatural. Los instrumenos sobrenaturales siempre obran de un modo extraordinario fuera del plano natural. La esencia de la potencia obediencial activa, que se identifica con la esencia del ser creado, no dice destinación intrínseca a obrar, sino sólo capacidad, supuesto el concurso no debido y extraordinario de Dios, de ninguna manera exigido por ella. Este concurso depende exclusivamente de la voluntad libérrima de Dios [91].

III.—*Raíz sistemática de la sentencia suareciana.*

Toda la trayectoria metafísica del ser se explica en el sistema suareciano por los dos predicados diferenciales de Dios y la creatura: "El Ser por Esencia" y "El Ser por participación". El primer predicado da razón *a priori* de todos los atributos divinos, como la unicidad, la infinitud, la simplicidad, la inmutabilidad, la eternidad, la inmensidad, la sabiduría, la voluntad y la omnipotencia.

El lazo de unión que enlaza en vínculo de eterno e indisoluble amor al Creador con la creatura es otro atributo de la Divina Esencia: Su imitabilidad inexhaurible e infinita radicada en la Omniperfección. La Esencia Divina en cuanto imitable y comunicable al exterior es el fundamento ontológico de todas las creaturas, de todos los posibles.

El segundo predicado "Ser por Participación" nos señala la esencia metafísica de la creatura. El constitutivo formal del ser creado en cuanto

[91] Por ser estos últimos párrafos meras conclusiones de la explicación suareciana anteriormente expuesta de los instrumentos sobrenaturales y naturales, no añadimos aquí los textos que confirmen lo afirmado por nosotros. Estos textos se pueden ver en las páginas anteriores.

a su esencia y en cuanto a su existencia es la total dependencia causal asimilativa respecto del Ser increado. De este primer predicado derivamos *a priori* los otros atributos característicos de la creatura: la contingencia, la dependencia en el conservarse y en el obrar, la finitud, la potencialidad, la mutabilidad, la composición de acto y potencia, la multiplicabilidad en especies e individuos.

Síntesis epistemo-ontológica del "Ser por Esencia" y del "Ser por Participación" y cúpula de todo el sistema suareciano es la analogía intrínseca del ser. Para Suárez la analogía intrínseca de atribución es la solución satisfactoria al problema siempre antiguo y siempre nuevo de la unidad y multiplicidad de los seres.

Uno de los atributos de la creatura era su mutabilidad y composición de acto y potencia. El problema de la causalidad pertenece a este campo de la metafísica.

Por la vía de ascenso hemos conocido la existencia de potencias activas y activo-pasivas, y sobre estos datos de la experiencia formula Suárez los axiomas que rigen la dinamicidad de la causa contingente y finita. Estos axiomas pertenecen ya a la vía de descenso y son justificación, *a priori*, de los hechos estudiados y observados por la experiencia.

El axioma suareciano que explica el tránsito de la potencia activa a su acto, es la inmutabilidad de la causa eficiente en cuanto tal. Es decir, que la potencia activa no se cambia ni muda por pasar al acto, y consiguientemente no necesita recibir en sí ninguna premoción que le incite a obrar. Ella sola es la que determina su acto sin ayuda previa de nadie. En razón de su esencial dependencia con respecto a Dios, requiere el concurso simultáneo de la Causa Primera en todas sus acciones. Si la potencia es activo-pasiva, al pasar al acto se mudará, pero no por ser activa, sino en cuanto es al mismo tiempo pasiva.

La teoría suareciana de la instrumentalidad de la creatura es la aplicación concreta y particular de la dependencia esencial de la creatura y del axioma de la inmutabilidad de la causa activa en cuanto activa. Al darnos el P. Suárez la razón, *a priori*, de la potencia obedencial activa nos declara magistralmente, con palabras concisas y esculturales, el contenido virtual del primer predicado de la creatura.

"Ultimo dicendum est, de ratione entis creati esse ut sit subiectum vel subordinatum enti increato ad oboediendum illi in recipiendo et agendo quidquid contradictionem non implicaverit... Atque hinc nata est doctrina theologorum de potentia oboedentiali creaturarum respectu Dei... Ratio huius subordinationis a priori sumenda est ex pleno dominio quod Deus

habet in suam creaturam, ut ea uti possit in omnem usum qui non involverit repugnantiam aut contradictionem. Huiusmodi enim plenum dominium ad infinitam Dei omnipotentiam pertinet; non enim dominium omni ex parte perfectum nisi includat potestatem ad omnen usum possibilem. Huic autem pleno dominio Dei correspondet in creatura plena subiectio; nam duo haec correlativa sunt; ad hanc autem subiectionem necessaria est talis conditio ex parte creaturae, ratione cuius apta sit ad axequendum quidquid Deus voluerit, vel recipiendo vel agendo. Unde sicut non potest Deus ens creatum efficere, cuius plenum ac perfectum dominium non habeat, ita non potest ens creatum fieri, quod non habeat praedictam conditionem et subordinationem seu subiectionem ad Deum." (DM.31, s.14, nn.7-8.)

FERNANDO BASABE, S. J.

L I P E

LIBROS "PENSAMIENTO"

Serie A: ESTUDIOS

1. Franco Díaz de Cerio, S. I.:

W. DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL MUNDO HISTORICO

Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general.

De los 17 capítulos, el primero recoge las diversas opiniones sobre el tema: medio centenar de autores. Luego el distinguido profesor de Historiología de la Universidad Gregoriana realiza un estudio detallado de la marcha del pensamiento diltheyano, haciendo ver de modo definitivo cómo fué el Dilthey real, con sus atisbos, indecisiones, conquistas y limitaciones. Todo visto en su malla cronológica, que resuelve más de un problema artificial. Se examinan todas las obras de Dilthey, en especial su epistolario y los años de juventud. Al fin se da una síntesis de todo su pensamiento. La bibliografía del tema es completa. Además se ofrece una bibliografía general, ordenada problemáticamente, tanto de Dilthey como sobre Dilthey, con más de 400 títulos.

2. Juan Roig Gironella, S. I.:

ESTUDIOS DE METAFISICA. VERDAD - CERTEZA - BELLEZA

La primera parte de esta interesante obra aborda un tema que es hoy día de tanta actualidad como la llamada "Metafísica del conocimiento", pero lo aborda de un modo enteramente original a base de mostrar la conexión entre la Verdad absoluta—que rechaza el relativismo, aquí copiosamente expuesto e investigado—y su fundamentación en la existencia de Dios, demostrada así no por un "salto metalógico" de la finalidad, ni por un "análisis transcendental", sino por un camino que parte de la experiencia.—La segunda parte sobre la Certeza Moral es interesantísima para los historiadores, los escrituristas, los teólogos, etc., que hallarán una investigación original y profunda sobre el carácter y los fundamentos de la Certeza Moral.—La tercera parte se consagra a los fundamentos de la Estética, y al entronque de la Belleza con el ser.

3. Francisco Peccorini Letona, S. I.:

GABRIEL MARCEL. LA "RAZON DE SER" EN LA "PARTICIPACION"

Conocida es la obra de Marcel en sus varios aspectos por estudios de detalle. Pero era preciso un esfuerzo de síntesis, que dispusiese y concentrase la copiosa producción del titulado existencialista católico en torno a un núcleo fundamental de su reflexión. Con este propósito de penetración en la mente del pensador y artista, el R. P. Peccorini, después de completar el examen de todas sus obras con la lectura de otros escritos desconocidos aún del público, y de contrastar opiniones mediante el diálogo personal con diversos especialistas sobre el tema y con el propio autor estudiado, presenta una visión personal de la contribución aportada al pensamiento cristiano por Marcel.

EN PRENSA:

Serie A: ESTUDIOS

Pedro Hispano: Obras Filosóficas. I, Scientia Libri De Anima. Segunda edición notablemente mejorada, con prólogos, notas y apuntes críticos por el R. P. Manuel Alonso Alonso.

Serie B: COLABORACION

Luis Martínez Gómez, S. I.:

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 1940-1958

Hay varios volúmenes en preparación cuyas características serán dadas a conocer en breve al público.

Juan Flors, Editor.—Vía Layetana, 53.—Barcelona.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

I COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE HISTORIA DE LA FILOSOFIA MUSULMANA

El verano pasado se celebró en Colonia una reunión del más alto nivel científico, en la que se han dado cita representantes de las dos culturas, oriental y occidental, para tratar sobre un punto de capital importancia para ambas: el estudio de las relaciones mutuas entre la civilización musulmana y la cristiana durante la Edad Media. Hoy es un hecho ya comprobado la tesis que con tanto ahinco defendió nuestro insigne arabista Asín Palacios. La edad de oro de la cultura islámica no sólo coincide temporalmente con el período de la renaciente Edad Media de occidente, sino que le dió a ésta un impulso extraordinario con la transmisión de sus ideas. Con la cultura islámica pasó a Occidente todo el ideario filosófico del mundo helénico, transmitido a su vez al Islám, principalmente a través de los Sirios.

Por tanto, el estudio de la filosofía musulmana, con ser por sí misma un fenómeno cultural digno de estudio, es de una significación muchísimo mayor para nosotros, ya que la Escolástica medieval debió en gran parte su desarrollo al contacto con las traducciones latinas de los textos árabes, realizada sobre todo en la escuela de traductores de Toledo. Sin el contacto con el filósofo persa Avicena y con el español Averroes no hubiese sido posible la labor de San Alberto Magno, de Santo Tomás de Aquino o de Duns Scotus, por no hablar de otros ejemplos. El mismo Aristóteles, considerado en la Escolástica medieval como el "filósofo" por antonomasia, apareció ante los filósofos cristianos a través de la interpretación de los comentaristas árabes. Lo mismo habría que decir de ciencias como la Medicina, Astronomía y Matemáticas. Nos encontramos, por tanto, ante un intercambio cultural de los más profundos entre la cultura cristiana occidental y la musulmana, cuyas consecuencias aún no han sido suficientemente estudiadas.

Pero no sólo desde un punto de vista filosófico, sino aun desde el aspecto de la filosofía antigua, se ha comprobado que los textos referentes a los filósofos antiguos representan una tradición más primitiva en los manuscritos arábigos que la que se ha conservado en las lenguas occidentales.

Todas estas consideraciones de carácter general explican más que suficientemente el interés que ha despertado este primer Coloquio internacional entre los especialistas medievales. El número de asistentes, que en un prin-

cipio se pensó sería bastante reducido, ha superado la cifra de los 50. Pero lo más interesante de esta cifra, como se subrayó varias veces en las recepciones oficiales, es que tal vez sea la primera ocasión en estos últimos tiempos que coinciden, dentro del campo filosófico, representantes de Oriente y Occidente para dialogar sobre un punto de interés común. He aquí la lista de las naciones representadas, ordenadas según el número de asistentes: Alemania (10), Bélgica (6), Egipto (6), Francia (5), España (3), Inglaterra (3), Turquía (3), Estados Unidos (2), Italia (2), Líbano (2), Polonia (2), Canadá (1), Checoslovaquia (1), Hungría (1), Marruecos (1), Irán (1), más algunas otras personas que no constaban en las listas oficiales.

La idea de esta reunión internacional surgió en el seno de los Mediävistentagungen de Colonia. El Thomas-Institut de esta ciudad venía celebrando desde 1950 el Día de los Medievalistas (Mediävistentagungen), destinado al cambio de impresiones entre los investigadores medievalistas de las distintas disciplinas. En 1957 tomó como tema de discusión: "Oriente y Occidente en la Edad Media". Con este motivo el director del Thomas-Institut, profesor P. Wilpert y el Padre G. Anawati, O. P., concibieron la idea de reunir en Colonia a los principales investigadores de los temas conjuntamente relativos a Oriente y Occidente.

En 1958 se tuvo en Lovaina el primer Congreso Internacional de Filosofía medieval. Como fruto de dicho Congreso se fundó la "Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale". Una de las primeras decisiones de dicha Sociedad fué el nombrar una Comisión para la Filosofía musulmana. Como miembros organizadores de dicha Comisión fueron nombrados, por parte de Alemania, el profesor Wilpert, que a su vez había sido designado vicepresidente de la Sociedad; en Egipto, el profesor Ibrahim Madkour, que también figuraba como vocal de la Sociedad, y el Padre Anawati; en Francia, la señorita D'Alverny; en Italia, el profesor Cerulli, y en Bélgica, el profesor Verbeke. Todos ellos confiaron al Thomas-Institut la organización del Coloquio.

Hemos de reconocer que la organización fué excelente, gracias a la eficiencia de los dirigentes del Instituto, sobre todo del profesor Wilpert. La financiación del Coloquio estuvo a cargo del Kulturministerium NRW Düsseldorf, del Bundesinnenministerium y de la ciudad de Colonia.

Los fines que desde un principio se propuso el Congreso fué el fijar el objeto de las investigaciones actuales en el campo de la filosofía musulmana, las posibilidades del trabajo en común y del intercambio de informaciones y documentos, y, sobre todo, la manera de llevar a cabo la edición de los textos árabes, resolviendo las dificultades características que acompañan a su impresión. Pero tal vez el punto de mayor interés se cifró en el estudio de la historia de las traducciones. En primer término, de las traducciones greco-sirio-arábigas, en cierto modo las menos conocidas. Y en segundo lugar, las traducciones del árabe al latín, que son las que señalan el influjo del mundo de lengua árabe sobre la Escolástica. Y en este terreno se imponía la solución de la grave dificultad del acceso a las fuentes, ya que estas traducciones se encuentran, o en manuscritos de la Edad Media o en ediciones impresas rarísimas, que es casi imposible consultar. Hay que averiguar además las relaciones que hay entre los originales árabes y las traducciones

latinas, y por último, cuáles fueron los contactos y los trabajos en común. Todos estos trabajos de historia de la filosofía, en parte técnico-filológicos, implican unas consecuencias de gran transcendencia para la historia de las ideas filosóficas.

Estas eran las tareas que se habían asignado al I Coloquio internacional de Filosofía musulmana. Las sesiones del Coloquio se tuvieron durante tres días de jornada intensiva, del 6 al 9 de septiembre. Después de una recepción de los asambleístas en el salón de conferencias del "Kölner Hof" el día 6, comenzaron las conversaciones a las nueve y media de la mañana del día 7, en el "Senatssaal", de la Universidad de Colonia. Al principio dirigieron unas palabras de saludo el director del Thomas-Institut, profesor Wilpert; el Rector Magnífico de la Universidad, y el director de la Academia Medieval, profesor Gilson. La ponencia de fondo de esta primera sesión estuvo a cargo del profesor R. Walzer, de la Universidad de Oxford, quien disertó sobre el tema: "La historia de la tradición del texto greco-árabe: resultados y problemas". Con gran aparato de erudición estudió los problemas que plantean las traducciones entre el griego y el árabe en los principales centros de traducciones del Oriente, entre otros Bagdad, Alejandría, Damasco, Alepo y Harrán. Propugnaba la tesis de que una comparación entre el texto griego y las traducciones árabes ayudaría no poco al conocimiento de la historia de los manuscritos. Se imponía la confección de diccionarios combinados de los términos filosóficos en las distintas lenguas que intervinieron en las traducciones medievales. Por último, creía que no bastaba el trabajo en equipo, sino que era necesaria una labor de inteligencia personal para resolver los problemas que nos plantea la crítica textual de los autores medievales.

El resto de la mañana, así como la sesión de la tarde, se dedicó a un verdadero coloquio sobre temas prácticos. La conferencia del señor H. Dulude, que estaba anunciada para la sesión de la tarde, no se pudo tener por estar ausente el conferenciante.

El Bibliotecario de la Universidad de Istanbul, señor Fuat Sezgin, dió cuenta del riquísimo material de manuscritos que se conserva en los archivos de dicha Biblioteca. Prácticamente cuentan con toda la documentación que manejó Brockelman para su famosa "Historia de la Literatura árabe". Efectivamente, están elaborando un catálogo que completará el material de Brockelman, y que piensan presentar, ya acabado, al Congreso de Orientalistas del año que viene en Moscú. En el mencionado archivo hay un arsenal muy rico de manuscritos inéditos de filósofos árabes; por ejemplo, de Alkindi, Averroes, etc. El fichero bibliográfico de la Universidad de Istambul comprende unas 250.000 fichas.

El profesor Murad Kamil tuvo una comunicación sobre "Los mss. de la Biblioteca del Monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí". Son de gran importancia para la historia de las traducciones.

El profesor Fouad El-Ehwani disertó sobre el método que habría que seguir en la edición de los manuscritos, normas para criticarlos, manera de interpretar las lagunas o errores. Habría que ponerse de acuerdo para organizar una colaboración de las distintas naciones y lenguas a fin de evitar la repetición de las mismas ediciones.

Insistiendo en la necesidad de establecer una correspondencia entre los términos griegos y árabes para ayuda de los traductores, propuso el señor El-Ehwany, a manera de ejemplo, los tres términos que los árabes emplearon para traducir las palabras entelequia y actus primus de Aristóteles; como éste se podrían aducir otros muchos.

Esta comunicación despertó en los asistentes un diálogo animado, relativo principalmente al punto de la colaboración. El resultado fué pedir que se hiciera una lista de los textos árabes medievales ya editados y otra sobre los textos árabes medievales todavía inéditos. Se encargarán de elaborarla el profesor Walzer y el P. Anawati.

El profesor A. N. Nader hizo un resumen de su edición y traducción francesa del Kitāb al-Intisar de Al-Javy āt. La señorita D'Alvarny hizo unas reflexiones sobre la necesidad de una mutua inteligencia entre el Avicena latino y el árabe a propósito de la edición De Anima de M. Rahmān.

El señor Abū Ridah hizo a continuación unas observaciones muy interesantes sobre la ayuda mutua que podían prestarse tanto los textos árabes como sus traducciones latinas. Se ha comprobado que los textos árabes que ahora conservamos no siempre son los mismos que los que utilizaron los traductores latinos españoles. A pesar de que en España se traducía del árabe a la lengua vulgar y de ésta al latín, las traducciones fueron muy útiles, y de hecho son más útiles para los medievalistas de hoy que las traducciones hechas del árabe a las lenguas vulgares. Con una colaboración inteligente se podría conseguir hasta restablecer el texto árabe a través de las traducciones latinas en los casos en que sólo se conserva la traducción latina. Se impone, por tanto, el establecimiento de los dos textos, árabe y latino, y la elaboración de un diccionario latino-árabe para ayuda de los investigadores.

Por último, la señorita Türker Mubahat, de Ankara, hizo una exposición esmeradísima del trabajo que estaba realizando al haber encontrado dos manuscritos árabes del filósofo Maimónides, cuyo texto se nos había transmitido únicamente en hebreo. Es su tratado de Lógica. Ha descubierto además otros tratados de Lógica de Al-Fārābi.

En la sesión de la tarde, así como en el tiempo que dejaban libre las otras ponencias de los demás días, fué pidiendo el Padre Anawati su parecer sobre las cuestiones que había planteado en un opúsculo que repartió entre los asistentes. Es una lástima que en dicho opúsculo no se hiciese cargo de las respuestas que había recibido de España sobre el particular.

El día 8, después de unas palabras de saludo del Prof. I. Madkour, que presidía la sesión, expuso su conferencia el R. P. D. A. Callus sobre el tema "Introducción de la filosofía árabe en Oxford". Con datos bastante precisos, fué exponiendo los personajes más importantes que introdujeron en Inglaterra el conocimiento de los árabes. Es notable, por ejemplo, el caso de Adelarde Balh, que al comienzo del siglo XII va a Salerno, Oriente y tal vez a España para conocer las ciencia arábiga. Al principio, más que la filosofía, iban buscando las ciencias, como la astronomía, las leyes, la cirugía. Ya Giraldus Cambrensis hacía notar que venían maestros raros que los árabes habían enviado a los latinos. A través de estos maestros procedentes de Toledo llegó a Oxford el influjo de los filósofos árabes, principalmente de Avicena, Algacel y Averroes.

Al final de la conferencia observó Madkour la importancia del influjo de Avicena en el pensamiento occidental y afirmó rotundamente que la deducción que había que sacar de los datos del P. Callus era que el camino de este influjo sobre Oxford no fué París sino Toledo.

Al no poder estar presente D. M. Dunlop, de Cambridge, leyó su trabajo el Prof. Walzer sobre "La obra de traducción en Toledo". En este trabajo corrige algunos de los datos suministrados por el P. Alonso sobre el particular, pero coincide con él en que del estudio del fenómeno de los traductores de Toledo hay que deducir que en esta ciudad existía no sólo una Escuela de Traductores, sino un verdadero centro de estudios organizado para la traducción de las obras de los árabes al latín. Al terminar la lectura de su trabajo, comentó el Prof. Madkour que todavía quedaba mucho por investigar sobre Toledo.

La señorita D'Alverny no estaba de acuerdo con el hecho de que hubiera en Toledo ninguna escuela organizada, ni de que existiese, como pretendía el P. Alonso, ningún Joannes Hispanus convertido; sólo había algunos filósofos judíos y árabes selectos, y aun para la misma labor de traducciones tenían que recurrir a personas extranjeras, como Gerardo de Cremona.

Esta afirmación de la señorita D'Alverny promovió una rectificación de los presentes, que argüían en contra el hecho de la perduración tan prolongada de un equipo de traductores y de su influjo sobre Occidente, que no tendría explicación sin algo verdaderamente organizado. Tal vez no se pueda hablar de escuelas en el sentido técnico que a este término se le dió después en la Edad Media. Pero no cabe dudar de que allí había un verdadero Instituto de científicos en el sentido actual de la palabra.

Es una lástima que no hubiera estado presente el P. Alonso, quien tantas cosas tendría que responder a la señorita D'Alverny, después de sus doctas elucubraciones sobre el particular. Con algunas afirmaciones generales no se podían refutar los argumentos aducidos en numerosos artículos por el padre Alonso.

La señorita Goichon leyó unas cuartillas sobre la necesidad de llenar varias lagunas en la interpretación de los filósofos árabes. Por lo pronto habría que escribir una historia de la filosofía más completa desde los griegos hasta el siglo XI. También habría que completar los esquemas demasiado simplistas de algunos autores. A éstos habría que interpretarlos por sí mismos; no habría que fijarse tanto en lo que dijeron como en lo que querían decir. Puso como ejemplos los problemas de la analogía del ser y de la distinción entre la esencia y existencia en Avicena y el problema de la presentación de las formas como una luz que viene del Oriente. Habría que penetrar en sus frases para descubrir en ellas el verdadero fondo del problema. A este filósofo había que estudiarlo no sólo como filósofo sino también como científico, no sólo como mero repetidor de Aristóteles sino como un filósofo original con sistema propio.

A continuación el P. Gómez Nogales dió cuenta de la asamblea especial que se acababa de reunir en España con miras a unificar los esfuerzos de los que actualmente trabajan en el campo de la filosofía musulmana. Hizo alusión a la crónica que sobre este punto acababa de publicar la revista PEN-

SAMIENTO y ofrecía su colaboración a la Comisión Internacional para elaborar una lista de las obras árabes publicadas en España, de todas las traducciones españolas de autores musulmanes y de los manuscritos, especialmente de los inéditos, que se encuentran en nuestros archivos y bibliotecas españolas. Como novedades de estos últimos años dio cuenta también de la nueva biblioteca del Instituto Hispano-Arabe de Cultura, del diccionario árabe-español que está confeccionando el P. Pareja en colaboración con varios catedráticos de la Universidad de Madrid y de la parte que España tomaba en la reedición del Pothast o Repertorio delle Fonte Historiche del Medioevo, añadiendo las "fontes historiche spagnuole". La narración de estas novedades despertó en los presentes la curiosidad de conocer todo lo existente actualmente en España, como, por ejemplo, la Escuela de Estudios Arabes de Madrid y de Granada. Los egipcios allí presentes prometieron equipar al Instituto Egipcio de Madrid con nuevos elementos de trabajo, que facilitasen el estudio de la filosofía musulmana. También se dieron informes sobre los trabajos que actualmente realizan algunos investigadores españoles en el campo de la filosofía, como, por ejemplo, el P. Alonso, don Carlos Quirós, don Manuel Cruz Hernández, P. Morata, P. Rubio, etc.

El Prof. L. Gardet, de Tolosa, expuso su ponencia sobre el tema "Un punto de impacto del avicenismo latino, el anónimo Liber de causis primis et secundis". Se fijó principalmente en el influjo de Avicena que se patentiza en esta obra, que él considera como un caso típico de coincidencia entre el pensamiento cristiano y el árabe, sin que falte una utilización manifiesta de la teología cristiana.

Por último, el Prof. polaco Z. Kuksewicz dio cuenta de los manuscritos averroístas que se conservan en Polonia. Se trata de traducciones latinas de las obras de Averroes, así como de comentarios de otros autores a estos escritos del filósofo musulmán español. La descripción detallada de todas estas obras ha aparecido en Mediaevalia Philosophica Polonorum (IV (1959), 1-34).

En este mismo día, al final, se dio cuenta a los congresistas de algunos de los proyectos de los asistentes. Walzer anunció la próxima publicación de la edición crítica de Al-Fārābī. Madkour anunció un diccionario árabe bastante completo que estaba componiendo la Academia de El Cairo. Por último, después de algún cambio de impresiones, se convino en que el P. Anawati, en El Cairo, y el Prof. Nader, en Beirut, se encargarían de elaborar en el Oriente la bibliografía de las obras árabes ya editadas y que después se pondrían en comunicación con los occidentales para realizar de común acuerdo una lista completa, que se pasaría por todos para que la revisasen antes de su publicación definitiva.

El último día, por la mañana, el Prof. Verbeke mantuvo la atención de los asistentes con su magnífica ponencia sobre "La unidad del hombre; Santo Tomás contra Averroes". Con un análisis penetrante, fué estudiando el tema como un caso típico de la postura de Santo Tomás ante los árabes. No siempre se opone a ellos, pero cuando lo hace se mueve por razones estrictamente filosóficas. Su oposición a Averroes se debe principalmente a la concepción que éste tenía sobre el hombre. Averroes destruía la unidad del hombre al establecer un dualismo entre la materia y el espíritu. El espíritu se

individua por la materia. Pero al sostener la unidad del entendimiento humano ha disociado al resto del hombre del entendimiento universal. Santo Tomás esgrime el argumento del papel conjunto que juegan la materia y el espíritu en el conocimiento. La presencia de ambos en la experiencia cognoscitiva arguye a favor de la unidad substancial del hombre. De esta manera, la refutación de los medievales ayudaría a comprender el pensamiento de los árabes.

Como complemento a la ponencia del Prof. Verbeke intervinieron los orientales para precisar algunas de sus observaciones. El P. Anawati advirtió que los occidentales habían deformado a Averroes. El Prof. Ehwani se refirió a la teoría del filósofo cordobés sobre la "continuatio" o contacto del entendimiento con las formas universales. También hizo notar cómo hay obras de Averroes en las que no se defiende la unidad del entendimiento en el sentido en el que la interpretaron los medievales.

Reforzó estas apreciaciones el Prof. Madkour diciendo que a Averroes sólo se le conocía por las fuentes latinas y que había que acercarse a él de nuevo por las fuentes árabes.

El Prof. Abu Rida apuntó la solución de que no había que confundir los comentarios a Aristóteles con las obras originales de Averroes. Si bien el P. Finnegan observó que el mismo Averroes aceptó en algunos de sus escritos como doctrina propia la que exponía en sus comentarios.

El Prof. Walzer formuló la pregunta sobre las fuentes más profundas de Santo Tomás, insinuando que tal vez habría que poner entre éstas a Plotino.

A esto contestó el Prof. Verbeke que el estudio de las fuentes de Santo Tomás estaba aún muy poco avanzado. Coincidiendo en el influjo neoplatónico en general, dijo que estaba muy bien comprobado, en los libros *De anima* sobre todo, la influencia de Aristóteles y de los comentaristas griegos, principalmente de Temistio.

A continuación el Prof. Madkour nos hizo una exposición muy completa sobre la edición crítica que se está realizando en El Cairo de la obra principal de Avicena, el *Sifā*. Al encontrarse incompleto el texto de las traducciones latinas medieval, se veía clara la importancia de esta edición crítica, de la que Madkour consideraba como la obra mejor de la filosofía árabe. Después de describirnos la obra misma del *Sifā* considerándola como una verdadera enciclopedia filosófica, tanto de materias como de autores, hace notar cómo la Moral, que es el último tratado de la obra, ha sido desarrollada muy sumariamente, con la promesa de que trataría con más extensión el tema en estudios ulteriores. De estos escritos sobre la Moral no se ha conservado nada. Madkour abriga la sospecha de que, al estar en la mente de Avicena muy emparentadas entre sí la Moral y la Mística, habría que buscar en ésta la promesa de aquélla; Madkour no duda en afirmar que la obra es completamente personal, aunque se adviertan en ella influjos de otros muchos autores, entre otros de Platón y de los estoicos. Hay que considerar a esta obra de Avicena como la reunión de todas las ideas suyas dispersas en otros tratados. Fué comenzada hacia la mitad de la 5.ª Hegira, en 1110 de la Era Cristiana. Su influjo en Occidente ha sido extraordinario, sobre todo con las partes De Anima y la Metafísica. La edición crítica se comenzó con ocasión del milenario de su muerte. La Dirección Cultural de la Liga Arabe movilizó una serie de misiones a los centros culturales de mayor relieve donde constaba que existían

manuscritos árabes, a Afganistán, Persia, Irak, Turquía y Africa del Norte. De esta manera se lograron reunir de 9 a 11, como mínimo, para cada una de las partes del *Sifā*. A continuación se dieron todos los pasos necesarios para la fijación de un texto crítico con todas las exigencias de las más moderna crítica textual. Cada parte va precedida de una introducción con un estudio sobre el contenido y el valor del libro. No se han descuidado las traducciones latinas, para lo cual ha prestado valiosos servicios la señorita D'Alverny. Sobre todo en la Isagoge se ha buscado la correspondencia de los términos latinos y árabes.

Por último, cerró el ciclo de las ponencias más importantes el Prof. de Nápoles A. Bausani, con el tema "La filosofía clásica musulmana en la obra de un musulmán moderno: Muhammed Iqbal". Lo propuso como representante del espíritu que anima al arabismo moderno. Simpatizante con la filosofía de Occidente, sobre todo con la de Spinoza. Nada de racionalismo, sino más bien vitalismo. Aristóteles le parece demasiado complicado. Tendencia a la despreocupación de los sistemas para atender más a la inspiración personal de la propia vida. Habría que despertar a Europa de su sueño aristotélico y platónico mediante una mayor vuelta a la cultura islámica.

Al final el Prof. Madkour hizo un resumen de los valores de este I Coloquio Internacional de Arabistas. El Prof. Wilpert tuvo unas palabras de despedida, así como los Profesores Mansion y Gilson. Todos agradecieron al Prof. Wilpert y al Thomas-Institut la perfecta organización de estas conversaciones arabistas. Se acordó la repetición de estas reuniones cada dos años. Las próximas se tendrían en El Cairo, del 15 al 30 de marzo de 1960. Mientras tanto quedarían encargados de la realización de los acuerdos de este Coloquio los cuatro centros más importantes: El Cairo y Beirut para el Oriente, Toronto para América y Colonia para Europa.

S. Gómez Nogales, S. I.

Sección de Filosofía Musulmana,
Facultad de Filosofía, S. I.
Alcalá de Henares (Madrid).

EL VALOR FUNDAMENTO Y EXPRESION DE LA LIBERTAD

La libertad es una dimensión de la voluntad cuya raíz, tanto como la de ésta, descansa, en último término, en el espíritu. La libertad no tiene como asiento el ser psicosomático humano, sino el espíritu directamente.

Es, por tanto, desde el espíritu desde donde cobra inteligibilidad tanto el problema de la libertad como el de la voluntad,

Ahora bien, el espíritu está instalado en el ser, y en él ha sido liberado y abierto al horizonte ilimitado y flexible de la inteligibilidad, y por ello, también de la valiosidad. La voluntad, y con ella su dimensión más característica de la libertad, también ha sido por ello liberada y se mueve en el campo transcendental indeterminado e ilimitado del ser.

Y porque se mueve en el indeterminado y transcendental se puede oscilar entre los entes que son o entre las situaciones entitativas. La transcendentalización del espíritu explica luego la posición autónoma de la libertad como poder de determinarse por propia decisión. Ello supone también que en la apertura del ser se ha abierto hueco la conciencia de la propia mismidad para flexionar sobre sí y dialogar consigo mismo, y organizarse y decidirse desde sí mismo. La libertad tiene así en su raíz el diálogo del espíritu consigo mismo.

El hecho de que el espíritu se instala en el ser y está abierto al ser, y puede moverse en él y flexionarse sobre sí mismo, posibilita también los movimientos flexibles de la libertad. Sin esta flexión sobre la mismidad no habría tampoco decisión de sí mismo.

La apertura al ser del espíritu es una apertura a un horizonte no sólo transcendente, sino de transcendentalidad en el sentido de que el ser es una noción trascendente abarcadora de todo cuando es penetrativa de toda razón de entidad y embebida en ella. Señala así el horizonte máximo de la apertura posible del espíritu.

De ahí que el espíritu está como emergido de la materia y de las condiciones limitativas transcendido de la concreción y de las circunstancias empíricas, abierto más allá de las condiciones sicosomáticas. Se instala en el ser y se ha abierto hueco en él, y sus manifestaciones más genuinas son posibles desde el ser. La libertad, como característica que es del espíritu, no está atacada por las condiciones de una realidad física y empírica, navega también dentro del ser, que en este caso cobra la forma del bien o del valor. La emergencia no es en este caso al ser como tal, sino al valor. Y en el ser y en el valor puede también el espíritu, como transcendentalizado, flexionar sobre sí mismo.

El espíritu está transcendido sobre la propia vida y la puede guiar, siendo por delante de sí para calcular como organizarla y modalizarla. De esta suerte la función de la libertad es el construirse a sí mismo por propia decisión, y desde sí mismo, contando con los valores que promueven nuestro acrecentamiento y perfección.

Y puesto que el espíritu está instalado en el ser y transcendido en él, puede obrar desde sí mismo, contar consigo mismo, determinar su modo de obrar desde el centro de él, y ése es el modo característico de la libertad. Ni la inteligencia ni la libertad si no se moviesen en la apertura del ser no se podrían doblar sobre sí ni recalar sobre el sí mismo, pues estarían como fijados en el ser particular. La libertad se instala así en el centro del juego del espíritu, en la promoción de sí mismo y de los valores que la determinan. La libertad, por ser un modo de la actuación de la voluntad como apertura del espíritu al ser bajo el aspecto transcendental del valor, también ella se inscribe en la apertura al ser y a sus envolturas transcendentales de la verdad y del valor. La libertas no es, pues, pura indeterminación, sino un poder

al que impulsa y mueve desde su fondo el valor en el cual está constituída la voluntad.

La libertad no puede desenraizarse de la voluntad porque es una dimensión suya, pues no puede tampoco convertirse con su impulso primario constitutivo, so pena de dejar de ser. Y la libertad es una posibilidad que el hombre tiene para ser libre, pero no para no ser libre.

Es decir, que la libertas no tiene poder para no ser libre. El poder de la libertad es un poder formalizador del impulso mismo natural de la voluntad "ut natura", como apetito general del valor, y que, por lo tanto, se cualifica bajo este punto de vista.

La libertad se establece sobre el querer fundamental de naturaleza de la apetición volitiva e instaura en ella su modo peculiar de querer como un querer autónomo. La libertas introduce así un apreciar y un querer el valor en él que lo queremos por propia decisión. Es decir, que la voluntad, mediante la opción de los valores que se le ofrecen objetivamente, se modula sobre un querer fundamental para determinar autonómamente lo que queremos. La autonomía del querer no se quiebra así por el ofrecimiento objetivo de los valores a la voluntad libre, sino que ella los decide desde sí misma en su realización abrazándose a ellos o repudiándolos. Las tomas de posición de la opción, aceptación o repudio de los valores son características de la libertad, así como las de su realización, posición o promoción.

Así se explica cómo la voluntad, como voluntad queriente, es decir, como apetito racional, es una apetición actual general, y se establece como apertura a la objetividad transcendental del valor querido en general, pero permanentemente como forma determinante de la misma apetición volitiva en su constitución.

En esta prosecución habitual y de estado del valor está comprometida en su raíz la voluntad queriente, en la cual se modalizan los actos de la libertad expresivos de los valores o contravalores que realiza.

Al determinarnos nos determinamos sobre el querer fundamental, y por ello, si bien la libertad es un acto de decisión, éste se lleva sobre una previa estimación.

No hay acto de libertad sin un querer que lo promueva, y éste comporta una estimación y entrega amorosa.

Si bien la libertad viene inserta en un proceso cognoscitivo-volitivo, lo propio de ella es la opción del valor.

Si a veces podemos determinarnos incluso sobre nuestro querer, es sobre el fondo de otro querer, es decir, porque hemos querido determinarnos a aquello. El poder elegir incluso sobre nuestro querer hace que la opción de la libertad sea promovida desde nuestro ser personal.

Los que somos libres, somos nosotros mismos, y los que nos decidimos por ello y comprometemos en la acción libre que enmarca por ello desde nuestro ser personal.

Sin embargo, ser libre no es elegir ser libre, sino que se elige porque se es libre, radicando precisamente en esta opción, llevada desde nuestro ser personal, la libertad.

Si la función libre no tuviera una raíz personal, no le atañería ni el refluir reflexivamente sobre nosotros mismos ni el promover la perfección y el

acrecentamiento de nuestro ser personal en lo que tiene de más íntimo y espiritual.

Tanto la voluntad como su dimensión de la libertad dimanan del espíritu del que reciben su "virtus", y por el cual son un poder para la promoción de los valores.

La intencionalidad fundamental de la voluntad es valorar, y apunta a la apetición y prosecución del valor transcendental en toda su amplitud. Sobre este cauce amplísimo y transcendido de apertura valoral, la opción libre representa una decisión que ha sido tomada para algo, es decir, en orden a algún valor.

De esta suerte la libertad tiene un sentido eminentemente cualitativo y no el de una mera energía o vis indiferenciada. En la decisión libre el hombre tiene dominio de sí mismo, es decir, de su acto; pero es para algo. Si lo característico de la libertad es la decisión y la opción, aun etimológicamente hablando; si se opta por una cosa de acción, es porque se la prefiere a otra.

Y lo característico del preferir y de haber puesto en obra la preferencia es precisamente haber entrado en juego una decisión valoral.

La opción libre se verifica en torno de una materia u objeto de elección que tiene que ofrecerse en la tensión de una alternativa bipolar. Si la elección de la causalidad libre se redujera a un solo término y éste estuviera determinado, se confundiría con una vis o fuerza física sin la impronta personal que comporta.

En la opción se juega una opción contradictoria, es decir, entre una afirmación o negación puesta por la decisión de pronunciarse por la acción o inhibirse de ella y una opción contraria cualitativa y bipolar de elegir un valor o su contrario.

Hay en la opción una ruptura de la indiferencia característica del valor. Algo se prefiere, algo no sólo se desea, sino que se realiza principalmente en el sentido de la alternancia bipolar propia y característica del valor.

En la opción los objetos producen atracciones o repulsiones, mas no está en ellos el centro exclusivo de la propia impulsión, pues no se rompe la autonomía del pronunciarse libre.

La preferencia ante la que se pronuncia la libertad no es meramente estimativa, sino activa. Con ello se quiere decir que la toma de posición que el acto libre ejercita frente al valor no es ambivalente del que verifica el conocimiento estimativo o valoral. En este caso, es productivo del valor. Y la toma de posición estimativa es la actitud y la opción de la libertad para decidir sobre el valor.

La libertad decide sobre el valor, sobre su realización. De esta suerte el acto libre representa un poder formalizador, configurador y cualitativo, en cuyo transfondo se compromete la persona misma. La opción libre es, pues, una opción cualitativa y valoral entre alternativas frecuentemente contrarias propias precisamente de la polaridad cualitativa del valor. Si la libertad no fuese toma de posición ante la opción del valor y su producción se confundiría con una mera vis o energía física. Mas su significación personal y específica aflora a un mundo enteramente nuevo y humano en el que realiza la promoción del valor. Promover valores es la función cualitativa y específica de la libertad. El fondo de la libertad no es pues, como se ha creído erró-

neamente, el indeterminismo vacuo, sino el poder activo, determinativo y propulsor del valor.

Así se explica que la libertad y su dialéctica activa esté presidida por fines e intenciones y por cualidades valorales de suerte que lo que decide es lo que quiere. El decidir su propio querer en las tomas de posición del valor nos muestra hasta qué honduras el "motus" de su opción cualitativa y amorosa nace de ella misma. Así la libertad es *vis ab* intrínseco de carácter cualitativo y formalizador, y "causa sui"; esto es, de su decisión libre. Lo que ella pone, nace de ella, encarada a los valores que le son propuestos objetivamente y que ella realiza.

Lo que la libertad opta es en orden al valor. En la opción libre va así implicada la estimación o valoración. La alternativa que necesariamente se ofrece a la libertad y sin la cual no hay opción, es de carácter valioso. Se le ofrece dentro de una contraria polaridad propia del valor, que también se escinde en valiosidad y disvaliosidad. Y en esta alternativa y en el sentido personal y profundo, en el que están comprometidas las opciones de la libertad, se aprecia su interior y hondo dramatismo.

RESUMEN

La presente comunicación abarca en su formulación dos enunciados. Primeramente se trata de mostrar cómo el valor está en el fondo de la dialéctica de la libertad e impulsa sus opciones libres. En segundo lugar se quiere hacer ver cómo la libertad impulsada por una apetición fundamental del valor en que consiste el propio movimiento de la voluntad, se pronuncia prefiriendo unos valores a otros. Es decir, expresando ella misma valores. De esta suerte el valor es expresión de la libertad, cuyas opciones son opciones valorativas.

En el primer punto se estudian cuáles son las condiciones de posibilidad para que un valor de fondo pueda estimular e impulsar la dialéctica de la libertad como promotora de valores sobre los cuales ella primeramente marca sus preferencias, determinando luego sus correspondientes intencionalidades, y, finalmente, la expresión o realización de los mismos.

La primera condición de la posibilidad de la dialéctica de la libertad propulsora de valores es la apertura fundamental del espíritu al ser bajo la forma de valor y que determina la apetencia volitiva abierta sobre un horizonte valoral transcendental e ilimitado. El espíritu como instalado en el ser, y en él liberado de las limitaciones concretizantes, está abierto al horizonte ilimitado y flexible de la inteligibilidad, y por ello, en nuestro caso, también de la valiosidad. Con ello la libertad también ha sido liberada y su movimiento dialéctico podrá moverse en el campo transcendental indeterminado e ilimitado del ser. Esta transcendentalización y liberación radical y constitutiva explica la posición autónoma de la libertad como poder de determinarse por propia decisión. La libertad no es una mera capacidad indiferente de exención, sino un poder de decisión para y por. El "para" señala la intencionalidad que mueve su acción, el "por" el valor que promueve y realiza.

La transcendentalización y liberación del espíritu como apertura al ser, también transcendental y liberado de las situaciones concretizantes, hacen

que la libertad no esté tampoco atada determinativamente a las condiciones de una realidad física y empírica, sino que su dialéctica se abre hueco dentro del ser bajo la forma de valor. Y es en el ser y en el valor, precisamente por su condición transcendida y no limitada y cerrada, donde puede flexionar y marcar sus opciones, abandonando una dirección selectiva y pronunciándose en el sentido de la contraria, marcando con ello las directrices contrarias de la polaridad valoral. Si la libertad no se moviese en la apertura del ser, no se podría doblar sobre sí ni recalar sobre sí para arrancar reflexivamente el impulso de la opción desde sí mismo. La libertad se establece sobre el querer fundamental de naturaleza de la apetición volitiva e instaura en ella su modo peculiar de querer como un querer autónomo. La libertad introduce así un preferir activo y un querer el valor en el que lo queremos por propia decisión. Y así las tomas características de posición de la opción libre, es decir, la aceptación o el repudio, así como las de su realización, posición o promoción, como las de la inhibición, tienen carácter valoral. Además de un sentido valoral, la opción libre viene cargada de un sentido personal. En la decisión libre el hombre tiene dominio de sí mismo, es decir, de su acto, pero es para algo.

No puede darse opción que no sea una opción de algo, es decir, donde una cosa se prefiere a otra. Y lo característico de la preferencia es precisamente el anteponer un valor a otro.

En la dialéctica fundamental de la opción libre podemos descubrir tres momentos fundamentales. Primeramente, toma de posición de preferencia del valor; en segundo lugar, intencionalidad decisiva de los valores que han sido ofrecidos y seleccionados, y, por último, realización activa del valor. Así, siendo el valor, como enuncia el título de este trabajo, el fundamento y motor de la opción libre, es, sin embargo, por ella por la que luego se realizan los valores específicos modulados sobre el fondo de un querer fundamental, que es el querer del bonum ut sic.

JOSE IGNACIO ALCORTA

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *.)

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (París).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza).
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofía (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Washington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (París).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (París).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeose	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico).
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Boliviana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

a) Recensiones

Analecta Gregoriana, vol. LXVII. Series Facultatis Philosophicae. S. A. (n. 6) *Studi Filosofici intorno all' "Esistenza", al Mundo, al Trascendente.* Relazioni lette nella Sezione di Fil. del Congreso Internazionale por il IV Centenario della Pont. Univ. Gregoriana. 14-16 ottobre 1953. Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954, VIII—351 págs. 16 × 23 cm.

Ya dimos cuenta detallada en otro lugar de esta revista [10 (1954) 264-268] de los valiosos trabajos presentados en la reunión de Filosofía del Congreso Internacional celebrado con motivo del IV Centenario de la Universidad Gregoriana. Hoy podemos presentar a nuestros lectores la publicación de esos mismos trabajos. Como ya entonces indicamos, esta reunión de filosofía estaba dividida en tres grandes partes. En la primera se tomó como base la problemática metafísica suscitada por la obra de M. Heidegger acerca del ente y del ser. Se trataba de ver, si permaneciendo fiel a sus principios, era posible el acceso a la verdadera metafísica y hasta qué punto el núcleo central de su pensamiento podía servir de fundamento a la metafísica. Abre esta parte un artículo del R. P. Picard sobre la "posición de la filosofía de M. Heidegger frente al problema metafísico". Concluye que la ontología de Heidegger es hasta ahora totalmente negativa y que, dados los presupuestos de su sistema, no se prevé una esperanza próxima de que su metafísica llegue a un resultado positivo. Analiza después el R. P. Cornelio Fabro "el problema de Dios en el pensamiento de M. Heidegger". Su conclusión es que la ontología de Heidegger es una teofanía de pura experiencia del ser más acá de toda teología, y que no se ve cómo pueda llegar a la realidad de un Dios-Persona.

A continuación el R. P. G. Ducoin sugiere la aproximación de la verdad heideggeriana al tercer género de verdad sostenido por Santo Tomás, que no es ni la ontológica ni la lógica o formal, sino una cierta correspondencia o adecuación entre el entendimiento y la cosa. En una dirección similar se mueve la comunicación del R. P. de Vos, tratando de probar que los dos elementos de inteligibilidad y ocultamiento implicados en la verdad heideggeriana no es otra cosa que el misterio del ser, reconocido por todos los grandes filósofos de la Historia. Sin esa preocupación por el paralelismo aborda el P. Naber directamente la noción misma de verdad en Heidegger presentándola como pensamiento del ser, no del ente. Es decir, como una epifanía del

ser a nosotros para su inteligencia, no por medio del raciocinio, sino de una intuición inmediata, que nos da al ser libre del ente (libertad). Epifanía que no es pura, sino que va mezclada con el ocultamiento del ser. Hasta qué punto se puede llegar por aquí a la verdadera trascendencia del ser, o sea, hacia una verdadera metafísica, no aparece aún claro en el sistema de Heidegger y todo dependerá del sesgo que tome su investigación filosófica en el futuro.

En un artículo sumamente sugestivo trata después el R. P. Lotz sobre "la filosofía como acontecer ontológico", con el fin de comparar "la diferencia ontológica" con las tres teorías tradicionales de la abstracción formal, el conocimiento análogo y el discurso metafísico. Intenta probar que estas tres cosas no son más que el desarrollo de la diferencia ontológica tal y como se verifica en el acontecer concreto. Hay que partir del supuesto de que la filosofía no es algo absoluto, sino que como ciencia humana es un verdadero acontecer y como tal participa de la duplicidad señalada por Heidegger: de la iluminación del Ser y de su oscurecimiento al tropezar con las limitaciones humanas. Es al mismo tiempo verdad y no verdad. La abstracción formal posibilita el paso del ente al Ser en una experiencia ontológica realizada por medio de la estructura apriorística del hombre que ilumina al ente con la claridad del Ser. En segundo lugar se nos manifiesta la diferencia ontológica a través del conocimiento análogo. Analogía es el conocimiento de una cosa en su relación con otra. En este caso es el conocimiento del Ser a través de la relación que el ente tiene hacia el Ser en su doble aspecto de no ente o irrelato y de "en sí mismo" o fundamento del ente. Necesita, por lo tanto, ulteriormente un proceso dialéctico o discurso que permita saltar del ente al Ser, no como a otro ente más, sino como el fundamento que encierra en su seno toda la multiplicidad de los entes. De esta manera la multiplicidad de los entes encuentra su unidad en lo que es raíz de su esencia: el Ser. Otro artículo más en alemán del R. P. E. Coreth establece una comparación entre Heidegger y Hegel en la triple problemática de la filosofía trascendental, de la ontología fundamental y de la fenomenología. En cuanto a la filosofía trascendental, Heidegger rechaza el trascendental subjetivo kantiano, así como el trascendente óntico objetivo, para admitir únicamente al trascendente ontológico en el que el sujeto y el objeto se funden en el hombre a la luz del ser. A través de la fenomenología del espíritu descubren Hegel y Heidegger la ontología fundamental o iluminación del ser en general o del ser absoluto, si bien con matices doctrinales distintos en la determinación de las relaciones entre el ser y el hombre. Para comprender al Ser que se manifiesta en el hombre recurre Heidegger al método de la fenomenología, palabra que coincide con la usada por Hegel "fenomenología del espíritu", cuando pretende aclarar un problema semejante. Esta coincidencia verbal, aunque difiere en su contenido en no pocos aspectos, encierra una conclusión que acerca bastante a ambos pensadores: como el ser en Hegel es una formal estructura fundamental del orden de la esencia, de una manera parecida en Heidegger el ser es una formal estructura fundamental del existente (des Soseins). Es decir, que Heidegger ha llegado a una concepción del ser totalmente esencialista.

Más adelante estudia el R. P. Gómez Nogales el tema de la abstracción del ser en las corrientes de la filosofía existencial para ver si es posible una verdadera abstracción del ser en los principales existencialistas: Sören Kier-

kegaard, Karls Jaspers, Martín Heidegger, Jean P. Sartre, Gabriel Marcel. Después de un breve recorrido histórico por dichos autores precisando los datos aprovechables en cada uno de ellos para una teoría de la abstracción, llega a las siguientes conclusiones. La identidad que el existencialismo defiende entre el objeto y el sujeto obedece a sus esfuerzos por evadirse del idealismo. Su antiintelectualismo podría explicarse refiriéndolo al conocimiento esencial de la existencia que postula un nuevo conocimiento distinto del de la esencia. También podría admitir un sentido recto el reconocimiento de los misterios en el conocer, así como su metafísica de la experiencia concreta con tal de que en ésta se eviten los dos escollos del subjetivismo o del contingentismo absurdo a lo Sartre. Si se logra superar el agnosticismo del trascendente, el antisubjetivismo y el pragmatismo fenomenológico, no serán pocos los elementos que el existencialismo aporta para una sana teoría de la abstracción del ser.

El Profesor R. P. M. Reding habla a continuación del ateísmo absoluto pero provisional de Sartre. Expone las razones que tiene éste contra la existencia de Dios y cómo con su mismo método fenomenológico se le puede llevar a la conclusión de que Dios no está muerto, como lo pretendía Sartre.

Viene después un estudio del Prof. R. P. G. Giannini sobre "La noción de posibilidad en el existencialismo de N. Abbagnano", en el que llega a la conclusión de que al negar el paso al necesario destruye la misma noción de posibilidad.

Por último, cierra esta primera parte un artículo del R. P. A. Marc sobre "Historia y metafísica" para descubrir los aspectos metafísicos implicados en las concepciones históricas de Grousset, Berdiaeff y Toynbee. Un tema que muy incidentalmente dice relación con el existencialismo de Heidegger.

La segunda parte de la obra está dedicada a los problemas gnoseológicos de la cosmología. El primer artículo del R. P. Beda Thum trata sobre el método de la cosmología. La clásica aristotélica medieval y neoescolástica es ontológica en cuanto a su objeto y analítica en cuanto a su método. El primer paso del análisis cosmológico nos lo da la interpretación inmediata de los fenómenos combinada con los principios formales de la teoría general sobre el ser natural. Por eso es de capital importancia determinar el concepto del "dato" (Gegebenheit) que podría señalar el punto de partida para los cosmólogos.

Un segundo artículo del R. P. Gastone Isaye define las relaciones entre "las ciencias positivas y las tres secciones de la cosmología". Para el P. Isaye la cosmología es una parte de la metafísica y tiene como objeto formal el ser en cuanto ser, o el ser en cuanto inteligible, o el ser en cuanto afirmable. Puede, por lo tanto, ser intuído en el juicio. No así el ser sensible, si bien hay cierta relación entre éste y el inteligible, que es la que determina la modalidad de las tres secciones de la cosmología: la primera es la cosmología deductiva, que no depende más que indirectamente del progreso de las ciencias positivas. La segunda es la justificación que de las ciencias positivas hace la metafísica, y, por último, la tercera, que es la cosmología inductiva y que depende de las experiencias científicas. Esta última presupone una psicología inductiva.

Sigue un artículo del R. P. R. Masi sobre "El método y la estructura de la física". Tres son los métodos que pueden seguirse en la ciencia experimental:

el realista experimental, que admite razonamientos filosóficos: es la antigua física aristotélica; el positivista o puramente empírico, y el experimental fenoménico, que, ciñéndose en la ciencia a lo puramente experimental, deja el campo abierto a fundamentaciones filosóficas de la ciencia. El ideal es una fusión del primero y del tercero.

A continuación el R. P. F. Selvaggi compara entre sí la física, la cosmología y la metafísica, para concluir que la física tiene por objeto el primer grado de abstracción. En cuanto a la cosmología hay quienes sostienen que pertenece al primer grado y otros que la relegan al tercer grado de abstracción como una metafísica especial. El P. Selvaggi cree que ocupa un término medio que se acerca más a la metafísica que a la física. Sería una metafísica aplicada, cuyo objeto estaría constituído por el ente material en cuanto ser, es decir, en cuanto verifica en sí los principios y propiedades trascendentales del ser.

El R. P. M. Viganó compara también la filosofía perenne con la física moderna. A pesar de que se han querido contraponer entre sí como dos ciencias enteramente autónomas, están entre sí tan íntimamente ligadas que, para ser competente en cosmología, se necesita dominar la ciencia positiva. Esta dificultad se podría resolver formando una serie de filósofos de la naturaleza que trabajase en equipo.

El R. P. P. Hoenen trata sobre la noética de la aritmética y de la logística para probar que en nuestras investigaciones científicas necesitamos siempre la iluminación concomitante del fantasma y hacemos un uso constante de principios inmediatamente evidentes. Esta evidencia no les viene de la aplicación de los primeros principios como si fuesen una deducción de los mismos.

En un artículo alemán trata el Prof. Dr. H. André "los problemas biológicos de orden superior a la luz del actualismo ontológico y del simbolismo". En su opinión, lo que la biología moderna nos ha traído en sus fructuosos contactos con el actualismo ontológico es la rehabilitación del concepto ontológicamente fundamentado de potencia activa, que no hay que confundir con el concepto científico de fuerza ni con el de actividad.

Una comparación entre la velocidad como magnitud cualitativa que implica un máximum y la teoría de la relatividad le lleva al R. P. J. Abbé a hacer unas consideraciones orientadoras sobre la naturaleza de la cosmología escolástica y los datos experimentales e instrumentos del pensamiento moderno. En el estudio de la magnitud cualitativa se reduce únicamente a las cualidades materiales, y dentro de éstas analiza la velocidad, probando que es una cualidad y que, a pesar de ser distinta de la cantidad, admite una posibilidad de medida, con tal de que se tengan en cuenta los intervalos de variación y se les haga corresponder relaciones y no diferencias numéricas.

La tercera parte general del congreso versó acerca de la "ciencia del Ser trascendente". Encabeza esta sección un artículo del señor L. de Raeymaeker sobre "el carácter especial de la prueba de Dios". Suponiendo que la realidad se explica suficientemente por el Ser Infinito o causa Creadora, se pregunta cuáles son las condiciones que garantizan este proceso intelectual. Se trata de probar la realidad del Infinito. La dificultad está en ver cómo un entendimiento finito puede abarcar al Infinito. Para esto hay que buscar un punto de vista que abarque a la vez el finito y el Infinito. Hay que partir

de que la idea del Ser trascendente ni es innata ni ha sido adquirida por inducción experimental. La existencia del Infinito se nos impone por la oposición que media entre el finito y el Infinito. Pero no al estilo de Hegel de un infinito síntesis de los finitos, sino de un Infinito de un orden trascendente al que están esencialmente ligados los finitos. Mas al arribar a ese conocimiento del Infinito no puedo yo desprenderme del finito que soy. Nuestro abrazo filosófico del Infinito será siempre limitado. Al Ser divino sólo lo puedo percibir a través de un ser trascendental finito.

En una breve pero densa exposición, el P. J. Defever explica cómo la característica propia de la prueba de la existencia de Dios sea la triple trascendencia del mundo fenoménico, del mundo subjetivo y del mundo de lo finito; trascendencia que cristaliza en el conocimiento analógico.

El P. W. Brugger propone a su vez como característica de la prueba de la existencia de Dios el explicitar lo que virtualmente está latente en cualquier otra prueba inferior comunicándole todo su vigor y fuerza.

El P. C. Giacon estudia el tema de la simplicidad y complejidad en la demostración de la existencia de Dios provenientes de la simplicidad y complejidad de los conceptos de causa y ser.

Partiendo de la problemática de Husserl investiga el Prof. B. Welte la relación existente entre las pruebas de la existencia de Dios y la fenomenología religiosa. Las pruebas tomistas aparecen como una articulación estrictamente metafísica de lo que en un principio tenía el carácter de algo fenomenológicamente religioso; con lo cual la fenomenología religiosa no queda excluída de las pruebas, sino que son el fundamento que las posibilita, con tal de que se le quite el lastre subjetivista de los fenomenólogos modernos.

El R. P. A. de Krizovljan nos descubre los esfuerzos de Petrus J. Olivi para probar la existencia de Dios sin incurrir en el ontologismo anselmiano, pero afirmando que *Deus existit* es una proposición *per se nota quoad nos*. Parte para ello de las nociones trascendentales, que en su concepto carecen de imperfección. Prueba la existencia de Dios por dos vías: una *a priori:* la perfección suma sería una contradicción si excluye la perfección de la existencia. La segunda *a posteriori*, el ser contingente con la insuficiencia de su esencia lleva a la percepción de la necesidad del *Ens a se*, no por la vía de la causalidad eficiente, sino por el camino de las esencias o de la causalidad ejemplar.

La vía de Escoto en las pruebas de la existencia de Dios nos la propone el R. P. J. Owens. Según él, Escoto parte de la naturaleza del contingente, ya esté en la mente, ya en la realidad. De que el contingente sea causable y no indefinidamente deduce: 1) Que la primera causa es posible. 2) Si es la primera, es incausable. 3) Luego existe, pues si no, tendría que o ser causada o presuponer que la nada podría causar. 4) La primera causa coincide con la última causa final. 5) Luego es infinita o la suprema naturaleza. El 5) podría ir antes del 3) y de hecho va, pero no se hace de una manera refleja hasta después del 4). El punto de partida de Escoto es la univocidad del ser, en el que entra el infinito y la existencia de una manera necesaria aunque no inmediata. Luego en su plenitud llevará la existencia. No como Santo Tomás, que en el primer acto de conceptualización ve sólo al ser sensible, y únicamente en el juicio descubre el conocimiento primigenio del acto del ser, y razonando

sobre este acto llega a la naturaleza del ser en cuanto tal. Por eso el ser es análogo.

El R. P. L. Bogliolo trata de la inquietud psicológica en las pruebas de la existencia de Dios. El punto de partida es el mundo espiritual humano. La causalidad que se maneja en estos argumentos, más que la eficiente, es la causalidad final: ordenación natural del entendimiento al Infinito, inquietud paralela de la voluntad por el bien infinito y dinamismo cósmico o deseo metafísico de Dios, que se hace consciente en el hombre.

Cierra esta brillante serie de trabajos un denso artículo del R. P. R. Arnou sobre el desinterés y la trascendencia en L. Brunschvicg. Según este último, todos los hombres y filósofos han sido interesados, constituyéndose en el centro cósmico y en el centro de interés de un trascendente para convertirse en la Razón impersonal y dejar de ser cosa. Habría que hacerle el mismo reproche que Reinhold hacía a Fichte: La teoría del Yo no es más que un desbordamiento del propio egoísmo o pseudomística del amor a sí mismo que reduce la humanidad al propio yo. No hay propiamente desinterés más que en aquel que, sin renunciar a su propia personalidad, sabe situarla con sus dimensiones auténticas en el orden universal y en su relación de dependencia al Ser Infinito.

Creo que basta esta enumeración rápida de los artículos reunidos en este volumen para hacerse cargo de su importancia. Como es natural, no todos los trabajos rayan a la misma altura. Pero en conjunto constituyen una obra de singular trascendencia para ver en poco tiempo las principales corrientes modernas en torno al existencialismo, al mundo y al trascendente.

JESÚS DE LOS RÍOS.

QUILES, ISMAEL, S. I.: *Más allá del Existencialismo (Filosofía In-sistencial)*: Una Filosofía del Ser y dignidad del hombre. Barcelona. Miracle, 1958; 195 págs., 22 × 15.

No es tarea fácil reflejar en una simple recensión la riqueza exuberante filosófica, contenida en este libro; y menos aún, los maravillosos análisis introspectivos, fuentes de aquélla. Es que el trabajo, a pesar de su brevedad relativa, no es de tipo ensayista, sino fruto maduro de muchos años dedicados al estudio serio del existencialismo, de la filosofía perenne tradicional y moderna. Y el libro, antes de recibir su forma sistemática definitiva, ha venido esbozándose y perfilándose, como por partes, en cursillos, conferencias, artículos y memorias del propio Autor, repensados y avalados ante la crítica de la prensa (pp. 13-27).

El existencialismo, se ha dicho el P. Quiles, surgió para revalorizar el ser y dignidad del "Yo" humano, reducido por el idealismo a una mera idea. Pero los existencialistas han fracasado en su empeño, por haber seguido un procedimiento ex-sistencialista. La ex-sistencia, al estar fuera de sí, la exterioridad a sí mismo, no puede ser la expresión adecuada de sí mismo, o sea del hombre, fundamentalmente *egocéntrico*. Luego el proceso para hallar el auténtico ser

del "yo" no tiene que ser centrífugo, de dentro a fuera, ex-sistere; sino centrípeto, egocéntrico, dentro de sí: In-sistere (p. 38).

El instrumento, de que se vale el in-sistencialista para ello, y la clave, además, explicativa de toda la filosofía in-sistencial es la in-sistencia. Es decir, la introspección, intuición o experiencia in-sistencial. Vocablos sinónimos, que tienen en la obra del P. Quiles, tres sentidos. Unas veces, y lo más ordinario, significa la *acción* de experimentar, otras el mismo el "yo" o el *experimentador*, y no pocas también el *objeto experimentado*.

Objeto que, a su vez, puede ser y de hecho lo es, sensible o físico; otras, suprasensible, conceptual o metafísico; cuándo singular y concreto; cuándo universal y abstracto; cuándo inmediato o aprendido en sí mismo y por sí mismo; cuándo mediato o aprendido con otro y por medio de otro (el inmediato al que está asociado).

Porque es de advertir, además, que la in-sistencia de esta filosofía no es una introspección *pura* o intuición inmediata del hecho psíquico presente, cuyo testimonio es absolutamente verídico. Sino, muchas veces y muy a la continua, es una introspección o intuición inmediata del hecho psíquico presente, mezclada o adicionada con ideas *preconcebidas*, fruto: ya de la abstracción directa y espontánea del entendimiento, ya de raciocinios espontáneos latentes, ya de asociaciones ideológicas por contraste, analogía, etc. Como si por encima de las tres psicologías (de las que nos habla, y con razón, en la página 187): experimental o física, conceptual o metafísica, racional o deductiva; admitiera otra tercera "transcendental", capacitada para penetrar sin deducción de ningún género, el "qué" o la esencia de las cosas.

Tal es la idea que nosotros nos hemos formado de la in-sistencia del padre Quiles; especie de lupa polifacética o de múltiples acomodaciones oculares. Fundamentada en las páginas 38-40 y vislumbrada en la historia de la filosofía (pp. 40-44), por el cultísimo filósofo valenciano; a través de una ágil, diáfana, minuciosa y hasta a veces sobrecargada analítica, va desentrañando el contenido riquísimo de su experiencia in-sistencial en sendos extensos capítulos, que son otras tantas partes de la filosofía in-sistencial:

a) La esencia del hombre—no sólo la individual sino también la *universal*—y sus propiedades de la *libertad* y *contingencia*, dualidad de composición, *dependencia de un Fundamento Absoluto*, que es además fundamento de la ontología;

b) existencia, razonada y condicionada cuando a su modo formal de ser y certeza, de un mundo o, mejor, mundos externos: físico, metafísico, animal, humano, irreal, regionales...

c) existencia del *otro "yo"*, como prójimo y como misterio descubrible, mejor por la intersistencia, que por el lenguaje y el proceso de la analogía;

d) existencia o hallazgo del *Absoluto, Dios*, y de su omnipresencia, con tal de que se preste la debida atención a la in-sistencia correspondiente. Una nueva Teodicea fundamental por una sexta vía múltiple, previa a las cinco del Angélico y confirmativa de las cinco;

e) una cumplida y originaria explicación de la *historicidad* y aun *suprahistoricidad* del hombre.

Tal es en resumen la nueva Filosofía In-sistencial del sabio jesuíta valenciano.

Frente a Heidegger y sus partidarios, nos parece una noble y apropiada refutación del existencialismo, aprovechando los elementos y tendencias sanas y superando las actitudes desviadas del mismo.

Frente a la filosofía tradicional y escolástica, es cierto que, ni como sistema ni como método, va contra ella. Aspira sólo a modernizarla y vivificarla. Y, si por ello entiende haber vindicado para la introspección la parte importantísima que se le debe en la resolución del problema filosófico, lo ha conseguido con creces. Pero hacer del in-sistencialismo "una investigación filosófica en un campo previo a la elaboración de los conceptos abstractos, en el que se mueve preferentemente la escolástica" (p. 29), nos cuesta mucho creerlo. Pensamos al contrario que los maravillosos y fecundos análisis antropológicos del P. Quiles suponen una mentalidad concomitante y operante, previamente estructurada—con datos naturalmente experimentales de ambas experiencias—en los compartimentos mentales de la abstracción espontánea, de la comparación y analogía, asociación y raciocinio, ya explícito ya implícito, etc. Sentimos no poder detallar nuestro aserto.

Terminamos, encareciendo una vez más el mérito filosófico extraordinario de este su nuevo trabajo original personalísimo.

D. DOMÍNGUEZ.

PÉREZ RUIZ, F., S. I.: *El concepto de filosofía en los escritos de Platón: Filosofía y Sabiduría*. Comillas. Universidad Pontificia. 1959. 152 pp., 24 × 17 cm.

Nos hallamos ante un auténtico investigador ideológico-literario. Familiarizado desde muy joven con los escritos de Platón (Corpus Platonicum) prevé la ingente dificultad que ofrece cualquier estudio sobre los mismos. Pues, si por un lado interpretar a Platón es enfrentarse con un océano de problemas, implícitos en un género literario, poético muchas veces, asistemático e impreciso; por otra parte, para querer decir algo nuevo sin exponerse a descubrir lo ya sabido, se impone la lectura de la inagotable bibliografía platónica (más de 170 obras cita el P. Pérez Ruiz en la suya).

Pero nuestro novel Autor no se arredra ante esas y otras dificultades. Tras duplicada y reposada lectura del CP, un recorrido metódico por sus comentaristas le sugiere la idea de que está por hacer un estudio amplio y profundo sobre el dinamismo tripartito que entraña la concepción platónica de la filosofía: *a)* amor o avidez de aprender, o de la Sabiduría inasequible en esta vida, o de algo trascendente y utramundado; *b)* valor o aptitud educativa de ese dinamismo *c)* valor o conducencia del mismo a la Verdad. Tres cuestiones íntimamente ligadas entre sí, y tratadas en sendos capítulos del trabajo; completados a su vez con otros tantos apéndices sobre algunas cuestiones conexas.

Para exponer esas tres cuestiones, prescinde de las relaciones entre los dos Sócrates, el histórico y el platónico, y de los testimonios de Aristóteles sobre Platón y su filosofía. Además, por razones que tal vez no aprobemos todos, va a seguir el método sistemático y no el genético, aunque sea más científico.

Supuesto que en el CP una misma palabra puede llevar y lleva muchas veces varios sentidos, el desarrollo central de la tesis nos atreveríamos a compararlo a un como enjuiciamiento continuado sobre el genuino sentido de las palabras *Filosofía* y *Filósofo*, *Sabiduría* y *Sabio*, *Paideia* y *Aletheia*, y otras afines. En esa discusión hemenéutica los litigantes son los centenares de textos y contextos, citados o espigados por el Autor en el CP, sin atender, por lo general, a la cronología de los escritos. Luego, como juez, los examina, confronta, consulta casi siempre a uno o varios de los intérpretes especializados, filosofa sobre el conjunto de datos. Después de eso, con toda imparcialidad y nobleza de espíritu, hasta conceptuar algunas de sus lucubraciones sujetas a revisión ulterior, emite modestamente su opinión, como cierta, más probable, etc.

Por todo esto, al concluir (p. 131) que en el CP *Filosofía* es algo dinámico, educativo del hombre con una educación distinta de la falsa de los sofistas, y posesión—no sólo búsqueda—de la verdad, puede muy bien decir, a nuestro juicio, que su tesis doctoral da nueva luz al concepto platónico de Filosofía, "iluminándolo en su raíz y desde esos tres puntos de vista". Simultáneamente en algunas de sus numerosas notas marginales y en los tres apéndices, ha resuelto bastantes cuestiones secundarias, relacionadas con esos tres asertos principales. Y, si la tesis no refleja el dramatismo del diálogo —cosa innecesaria por lo menos—sí que recoge "la riqueza de matices, implicaciones y precisiones del CP". Perfección, por otra parte, que algunas veces empaña la claridad dominante en toda la obra. Esta, a su vez, hubiera ganado con una mayor atención al uso de los signos de interpunción. Un índice final recoge en ocho páginas, a doble columna y letra menuda, los centenares de citas platónicas.

D. Domínguez.

b) Reseñas

Manno, A.: *L'esistenzialismo di J. P. Sartre*. Pubblicazioni dell'Istituto Superiore di Scienze e Lettere "S. Chiara". Napoli, 1958. 17 × 24,5 cm., 64 págs.

Hemos leído con verdadero placer estas breves páginas sobre el existencialismo sartriano. Páginas apretadas de contenido, pero extraordinariamente luminosas y claras. Se trata de una diáfana exposición de la filosofía de Sartre, que fundándose en una concepción atea de lo real, llega hasta las más extremas consecuencias. Sartre, entre los dos polos de Heidegger y Husserl, se diferencia profundamente de ellos, al refugiarse en un inequívoco irracionalismo. Sin embargo, en el fondo de ese irracionalismo, Sartre se hace preguntas auténticamente metafísicas, a las que quiere responder auténticamente partiendo de una inducción de la vida y de la existencia. El drama humano de la existencia es lo más original del pensamiento sartriano. Pero su exacervado humanismo, queda reducido por su absoluta negación teológica, en un desolador nihilismo. Este humanismo a ultranza es lo que le distingue tanto de Husserl como de Heidegger. Después de una clara exposición de la filo-

sofía del "ser", expone el Autor la gnoseología sartriana (p. 11) y hemos de confesar que es de lo más acabado del breve libro. Como asimismo es perfecto el capítulo final sobre la teología negativa de Sartre. Con agudeza y sobriedad el Autor apunta oportunísimamente observaciones críticas, que hacen de la obra un conjunto muy completo y francamente orientador en la selva dialéctica del pensador francés.

J. M. ALEJANDRO.

OWENS, J.: *St. Thomas and the Future of Metaphysics. The Aquinas Lecture 1957*. Marquette University Press. Milwauque, 1957; 97 págs., 12 × 18,5 centímetros.

Con una luz serena y penetrante el Autor va haciendo ver que a pesar de todo la metafísica no llegó a su término ni a su desarrollo final con Santo Tomás y que no sólo la metafísica tiene todavía un futuro sino que es precisamente la metafísia de Santo Tomás la que lo tiene. Hay que elegir una definición de la metafísica, ya que no se ha llegado en la historia del pensamiento a una definición uniforme, aunque más o menos se apunta siempre a que es una ciencia de cosas últimas, de razones últimas. Eligiendo una metafísica que pueda tener un futuro, es decir, que pueda representar algo eficaz y con una misión en la cultura de hoy, y más concretamente, que pueda proporcionarnos un conocimiento científico de Dios y del alma y una ciencia general que fundamente y unifique todas las ciencias particulares, es preciso optar por la metafísica de Santo Tomás. En el siglo XIX se la revivió como un aristotelismo medieval y se la entendió a la luz de los principios aristotélicos del acto y de la potencia. En las dos primeras décadas del XX se propuso la analogía de proporcionalidad como la clave para interpretar la metafísica de Santo Tomás superando el esquema aristotélico. Luego en la tercera década se acudió a la *participación* como base para una más genuina y profunda interpretación de Santo Tomás. Finalmente se ha visto en el carácter *existencial*—primado del *actus essendi* sobre la esencia—el carácter más hondo y más propio de esa metafísica y el más adecuado para su misión de eficacia en el futuro. Este carácter existencial, no exclusivo de los anteriores sino integración y superación de los mismos, es el que está expuesto con maestría no común y con gran finura de sugerencias.

J. GERARDO.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

PATZIG, G.: *Aristotle and syllogisms from false premisses.* Mind, vol. LXVIII, núm. 270 (abril, 1959), 186-192.

El alemán W. Albrecht afirma que Aristóteles no reconoce silogismos que partan de premisas faltas. Esta afirmación la hace para contradecir la tesis de Lukasiewicz, para quien los silogismos aristotélicos no son reglas de inferencia, sino auténticos teoremas lógicos. El argumento de Albrecht contra Lukasiewicz no tiene fundamentación en el Organon. En efecto, Aristóteles afirma que las dos premisas de un silogismo concluyente pueden ser verdaderas, pero admite que igualmente pueden ser falsas. La conclusión es necesariamente verdadera o falsa. Pero mientras es imposible inferir una conclusión falsa de premisas verdaderas, es perfectamente posible, en cambio, obtener una conclusión verdadera de premisas falsas.—*R. Vidal Folch.*

PLEBE, ARMANDO: *Retorica aristotelica e Logica Stoica.* Filosofía, X (1959), 391-484.

En los últimos cincuenta años se ha iniciado una creciente revaloración de la lógica estoica, por un lado, y de la retórica aristotélica, de otro. Sin embargo, este movimiento no ha sido tenido suficientemente en cuenta.

Es probable que la lógica estoica esté estrechamente emparentada, en su nacimiento, con el éxito de la *Retórica* de Aristóteles. Planteada esta hipótesis (que ya Bochenski expuso en *Formale Logik*, Freiburg b. München, Alber, 1956, pp. 124-125), en el presente trabajo se desarrolla la de que esta influencia no viene más del desarrollo tópico-retórico que del analítico. De la confirmación de esta segunda hipótesis se deriva una consecuencia importante: la lógica proposicional estoica puede inscribirse en un movimiento más amplio del pensamiento postaristotélico, que consiste en una progresiva afirmación de la retórica en el campo de la lógica y en una creciente revalidación de la función de la tópica. En tal caso, se abre una nueva perspectiva al estudio de la retórica antigua y al propio concepto de retórica.—*R. Vidal Folch.*

KREMPEL, A.: *S. Thomas et la notion de relation trascendental.* RevScPhTh, 43 (1959), 87-94.

Krempel revisa las conclusiones de su obra *La doctrine de la relation chez saint Thomas* (Paris, 1952) para confirmarlas frente a las críticas de Philippe en RevScPhTh, 42 (1958). 265-75. Santo Tomás no admite la relación trascendental real (idéntica a lo absoluto—sustancial o accidental—y presente en todas las categorías). La concepción de relaciones trascendentales reales está en contradicción con el pensamiento de Aquino, para quien en las criaturas la relación real no es nunca idéntica a lo absoluto, quedando esto reservado exclusivamente a la realidad divina. La influencia de S. Alberto Magno y de los dos apócrifos *De Relatione* y *Summa totius Logicae Aristotelis* son la causa histórica de la introducción de la relación trascendental real en el pensamiento de la escuela tomista. Se ha interpretado en sentido real la relación trascendental de la potencia al acto, pero para Santo Tomás es puramente lógica, aunque no "inventada", sino necesaria (pertenece esencial y necesariamente al modo humano de inteligir, que, según Aquino, está determinado por la inteligencia—por la imperfección de la inteligencia—y no por el objeto). Este modo relativo de concebir lo absoluto, necesario a nuestro entendimiento, es objetivado por nosotros, pero no es afirmado como realmente presente en el mundo objetivo. Se trata, pues, de relaciones verdaderas sin ser objetivas. *J. M. Díez-Alegría.*

BETH, E. W.: "*Cogito ergo sum*".—*raisonnement ou intuition?* Dialectica, 12 (1958), 223-235.

Según Descartes, la fuerza demostrativa de una argumentación puede proceder o de la aplicación de las reglas universales de la lógica o de una intuición particular. Esta doctrina permite evitar el reproche de circularidad que se hace a menudo refiriéndose a ciertas pruebas epistemológicas. Por otra parte, implica el rechazar el método del contra-ejemplo. La acepción de ciertas argumentaciones basadas en una intuición particular no crea una situación definitiva; constituye, más bien, una fase en la génesis de lo que Bernays ha caracterizado como una evidencia adquirida.—*F. Pal.*

MALANTSCHUK, G.: *La dialectique de la liberté selon Soren Kierkegaard.* RScPhTh, 42 (1958), 711-725.

Es la traducción francesa (por J. Colette, O. P.) del artículo *Friedhens Dialektik hos Soren Kierkegaard,* publicado en *Dansk Teologisk Tidsskrift,* 12 (1949), 193-207. Es exposición no crítica) del pensamiento de K: "La realidad es una unidad de posibilidad y de necesidad". La existencia debe ser siempre concebida simultáneamente en los dos "momentos", que son: ser (posibilidad) y esencia (necesidad). Esta dialéctica es aplicable a la realidad histórica. creación del hombre. La libertad del hombre, referida a fines intramundanos, tiene un movimiento finito y relativo, como ella misma, al que corresponde una dialéctica cuantitativa (lo interior y lo exterior son conmensurables). Pero tal libertad finita no es verdadera libertad. La libertad como infinito (posibilidad o realidad de lo eterno) brota de la negación (más o menos radical) de los fines relativos (finitos). La totalidad del mundo de la finitud puede ser negada por la ironía, la resignación y el arrepentimiento, que conducen a la libertad absoluta como determinación negativa, condición de posibilidad de la libertad como infinito. Una primera negación es la ironía (Sócrates), que, nivelando todos los valores puramente terrestres, subordina la realidad finita a la nueva realidad. Esto introduce una "dualidad-conjugada (*Fordoblelse*) de "finitud-infinitud". Con esto se rompe la conmensurabilidad de lo interno y lo externo en la historia, porque por parte del sujeto las acciones (objetivamente finitas) pueden alcanzar una significación infinita. La infinitud posiblemente escondida en lo externo, no puede ser comprendida por el pensamiento, y la realidad se torna paradójica. En la resignación la negación integral se perfecciona: el hombre no sólo toca (como en la ironía) la frontera de lo eterno en sí mismo, sino que se topa con la trascendencia (aunque aún no en forma plenamente concreta). Por el arrepentimiento, el hombre entra en relación con la trascendencia concreta, que es la verdad revelada, y puede alcanzar la libertad absoluta, encontrar a Dios. La realidad del infinito revela al hombre que es un pecador (absolutamente culpable), que necesita (y puede obtener) perdón. Esta paradoja absoluta cae por completo fuera del dominio de la lógica y pertenece exclusivamente a la fe. Cuando, en la síntesis de posibilidad (ser, libertad) y necesidad (esencia, naturaleza), la dialéctica de la libertad llega a determinaciones en que el ser "es una característica esencial", estamos fuera de la lógica. Donde lo eterno hace irrupción como determinación existencial, allí termina la lógica, y la dialéctica cuantitativa debe ceder a la dialéctica cualitativa, que nos enseña a respetar la absoluta diferencia de las esferas del saber y de la fe.

J. M. Díez-Alegría.

FLAM, L.: *Etudes sur Marx. RevIntPhil,* 12 (1958), 318-365.
GRYNPAS, J.: *Marx et Marxisme, Bibliographie.* Ibid., 366-392.

El primer trabajo es un boletín de los estudios sobre Marx desde 1945, con comentarios y críticas de los mismos. Hasta hace poco se consideraba a Marx como economista, o cuando más como ideólogo en sentido peyorativo, pero no como filósofo. Sólo hacia el fin de la segunda guerra mundial comienza a abrirse paso la idea de Marx filósofo. Lo más notable es que esta renovación de los estudios científicos sobre el marxismo no ha sido obra de comunistas, sino más bien de investigadores, que están a veces muy alejados del marxismo, como ciertos teólogos católicos (v. g.: Calvez) y protestantes, o que en todo caso no son comunistas. Sin exagerar, se puede afirmar que la investigación comunista respecto de los estudios marxistas es de tal manera despreciable que puede ser considerada como no existente. Los estudios sobre Marx desde 1945 se pueden catalogar en tres grupos: los ortodoxos o apologéticos

y los antimarxistas; los que pretenden continuar el marxismo o adaptarlo a una cierta doctrina; los puramente científicos.

El segundo trabajo presenta una simple bibliografía en cinco secciones: Generalidades; Marx, su vida y su obra; El marxismo; Marx en la historia del pensamiento; Polémica actual en torno al marxismo. En las tres primeras, las obras se ordenan según su fecha de aparición. En la cuarta, orden cronológico en función de los autores citados. En la quinta, orden alfabético. *J. Gerardo.*

STERN, A.: *Marxisme et relativisme historique.* RevIntPhil, 12 (1958), 307-317.

Con las obras de Marx y Engels como fuentes se resuelve el problema del relativismo histórico en el marxismo. Es cierto que éste admite algunas tesis de aquél —rechaza los conceptos de razón universal y derecho natural, niega el carácter eterno de las categorías— pero no es cierto que los marxistas sean partidarios del historismo sin más, considerado éste como un relativismo histórico total respecto a la verdad y los valores. Más aún, lo rechaza con energía. Así aparece claramente en una obra conjunta de Marx y Engels: *Die deutsche Ideologie,* no publicada por extenso hasta 1932. Se puede, por tanto, decir que el marxismo es una especie de historismo en cuanto que, conviniendo con él en algunas afirmaciones, se aparta del mismo en otras no menos esenciales, al admitir, por ejemplo, una norma de lo justo, lo verdadero y lo bello. Los límites objetivos del relativismo histórico marxista son la realidad objetiva natural y social que, aun evolucionando, sirve de patrón a lo justo, lo verdadero y lo bello. ¿Pero se puede conocer la realidad objetiva como es en sí? El materialismo dialéctico cree probarlo no teórica, sino pragmatísticamente. Por lo mismo, en teoría la cosa como es en sí estaría desconocida, y subsiguientemente los patrones absolutos de nuestras valuaciones desaparecerían. Con todo, si se prescinde de esta cuestión gnoseológica, debe admitirse que el marxismo, aun aceptando la relatividad de nuestras verdades y valores y su dependencia respecto a nuestra posición de clase, ha sabido construirse una epistemología y una axiología que parecen trascender esa relatividad. *A. Fabrat.*

ACTON, H. B.: *Karl Marx's materialism.* RevIntPhil, 12 (1958), 265-267.

Karl Marx emplea la palabra "materialismo" en un sentido muy complejo. Esta palabra, en el vocabulario de Marx, abarca al empirismo, abarca al método científico, abarca al realismo y comprende la repulsa de cualquier sobrenaturalismo y la negación del dualismo físico-físico. El empirismo y el positivismo de Marx son de cuño realista y no fenomenista. Y por ello se semejan más al positivismo de Comte que al empirismo de Hume o Mill. Marx fundamenta, finalmente, su pragmatismo en un monismo materialista: si el ser humano es sólo un cuerpo, necesariamente todas las actividades de ese cuerpo habrán de ser corpóreas. Para Karl Marx únicamente existe el orden natural, hoy desquiciado, que nosotros hemos de restaurar a su verdadera grandeza. *P. García Asensio.*

LAMM, H.: *Marx as a Philosopher.* RevIntPhil, 12 (1958), 237-248.

Respecto al tema de si Marx es o no es un verdadero filósofo han sido adoptadas dos posturas. Estiman unos que Marx fué filósofo mientras permaneció en contacto con el pensamiento hegeliano, aunque más tarde, ya más maduro, se volviera preferentemente hacia los problemas económicos. Otros, por el contrario, opinan que Marx permaneció verdadero filósofo durante toda su vida, aun en los momentos de más abierta oposición a la dialéctica de Hegel. Nosotros creemos que es posible considerar a Marx como verdadero filósofo, cuyo principio sistemático fué la actividad productiva. Es decir, Marx es un filósofo que niega la filosofía con la intención de realizarla en la práctica. *P. García Asensio.*

DELHOMME, J.: *Le problème de l'intériorité: Bergson et J. P. Sartre.* RevIntPhil, 48 (1959), 201-219.

"*Essai sur les données immediates de la conscience*" es una respuesta al relativismo kantiano, y "*L'être et le Néant*" es una prolongación—y transformación—de la tesis bergsoniana. Las filosofías de Bergson y de Sartre se plantean un mismo problema: ¿Qué es la consciencia? ¿Es la consciencia la totalidad del espíritu, o más bien la falta original del ser? El error de Kant había consistido en tomar al tiempo como un medio

homogéneo. Pero el tiempo nunca permanece idéntico a sí mismo. El tiempo es la consciencia, y la consciencia es activa y pasiva a la vez. La consciencia no es un mundo siquico en perfecta simetria con el mundo físico y paralelo a él. La consciencia transciende las diferencias, la alteridad y el no-ser. Pero el punto de divergencia entre Bergson y Sartre radica en si ese no-ser es un complemento de la consciencia (Bergson), o es más bien la Nada (Sartre). Mientras que para Bergson la duración es una presencia en sí de todo el ser del ser temporal, para Sartre es un *déficit*, porque todo acontece como si el hombre no llegara a realizar sino perpetuos fracasos de un ser divino. La consciencia bergsoniana llega al "otro", la de Sartre es sólo una continua huída de sí que va a dar en la Nada. Son dos filosofías que atribuyen a una misma consciencia dos sentidos opuestos. Y por ello Bergson desemboca en una Metafísica y Sartre en una Ontología. ¿Será posible la integración de Bergson en Sartre o de éste en aquél? Parece que es Bergson, según el autor, quien debe ser integrado en Sartre. *P. García Asensio.*

FABRE LUCE DE GRUSON, F.: *Sens commun et bon sens chez Bergson.* RevIntPhil, 48 (1959), 187-200.

La vuelta al Sentido Común y al Buen Sentido aparece en filosofía como una posición muy corriente y una tentación muy natural. La filosofía de Bergson, a su vez, en el grado que se determinará, se presenta como una filosofía del Sentido Común, por un lado, y por otro, como un retorno al Buen Sentido. Pero la originalidad del Bergson frente a los fracasados intentos de otras filosofías fué no ir en busca del Sentido Común y del Buen Sentido, sino partir efectivamente de ellos. Bergson no considera en el mismo plano a ambos. En cuanto al primero, retiene el significado latino equivalente a "opinión recibida", que excluye todo juicio teórico, y en cuanto al segundo—el Buen Sentido—, sería la capacidad lúcida de discernir inmediatamente lo verdadero de lo falso en las cuestiones concretas no susceptibles de ser solucionadas por un riguroso raciocinio. El verdadero Sentido Común deberá, por tanto, presentarse al filósofo naturalmente provisto del Buen Sentido, y con los dos se admitirán o rechazarán los nuevos elementos con que la filosofía pretenda completarlos. Sentido Común y Buen Sentido se diferencian por sus funciones—no juzgar y juzgar, respectivamente—, por su naturaleza—fundado el primero en una mirada superficial sobre las cosas, enraizado el segundo en el instinto—. Débese a Bergson el haber ilustrado el posible conflicto entre ambos: su filosofía, por ser la del Buen Sentido, se opone, a veces, radicalmente a lo que representa el Sentido Común, como se oponen el contacto interior e inmediato de la realidad a las divisiones y deformaciones del entendimiento y del lenguaje. No se puede, sin embargo, decir que el buen sentido tiene siempre razón y nunca el Sentido Común. Por ello, el mismo Bergson en ocasiones recurre al Sentido Común. como, por ejemplo, para demostrar la realidad del espíritu. No debe, sin embargo, pensarse que éste queda rehabilitado de una vez para siempre, pues nunca deja de ser capaz de volver a caer en los errores propios de los prejuicios naturales que contiene. No constituye, pues, la filosofía de Bergson una sistemática vuelta al Sentido Común; más bien tiende a hacer resurgir el acuerdo entre los espíritus en el terreno del Buen Sentido, más acá de las afirmaciones del Sentido Común—, que hace suyas las aprehensiones puras de la intuición. Hacer que el Buen Sentido prevalezca sobre el Sentido Común significa, pues, en la perspectiva de Bergson, afirmar de nuevo la superioridad de lo Inmediato sobre lo Mediato, del Movimietno sobre lo Inmóvil del espíritu del Progreso sobre el de rutina. *A. Fabrat.*

BOEHM, R.: *Husserl et l'idéalisme classique.* RevPhilLo, 57 (1959), 357-396.

En este artículo se desarrollan, en forma de estudio histórico, algunas de las ideas expuestas por su autor en tres conferencias dadas en 1955 en la Facultad de Filosofía de Barcelona, con el título general de *El problema de la reducción fenomenológica en Husserl.* Con él se ilustra la evolución de las relaciones entre Husserl y la filosofía del idealismo clásico alemán. Como guías del recorrido, además de los estudios del filósofo ya publicadas, se utilizan algunos apuntes autobiográficos del tiempo en que su evolución puede darse por terminada, y diversas notas autógrafas conservadas en los Archivos Husserl de Lovaina. Ante todo, su acercamiento al idealismo alemán no fué repentino ni manifestado al principio en sus escritos: puede señalarse como fecha aproximada del momento en que se dió cuenta del parentesco entre la filo-

sofía fenomenológica y el idealismo de Fichte, de 1910 a 1918, y con más precisión, de 1914 a 1918, pero ya desde hacía años su acercamiento al idealismo se había iniciado y aun cumplido. Su aceptación, con todo, del idealismo alemán no fué sin restricciones. El análisis de tales reservas hecho en este trabajo pone al descubierto la no superficial diferencia entre el idealismo fenomenológico de Husserl y el clásico alemán del siglo XIX. Nunca aquél concedió a éste rango científico: era tan sólo una ideología, presupuesto histórico del idealismo fenomenológico, cuya validez para Husserl empezó cuando su fenomenología llegó al grado de filosofía verdaderamente científica, conforme a la teoría husserliana sobre las relaciones entre ideología y ciencia; si bien es cierto que, por razones no teóricas precisamente, hubo antes un acercamiento entre ambos. Pero la crítica más radical del idealismo clásico fué hecha por Husserl al designar su estructura metodológica fundamental de "reconstructiva", propia de toda ideología, y en particular del citado idealismo alemán del siglo XIX. La tacha de dogmatismo por diversos capítulos, y señala como vicio capital de tal idealismo la ausencia de una fenomenología pura, como se propone por Husserl en su idealismo, la cual, juntamente con la exigencia de una suspensión de juicio universal preliminar, lleva a la de una reducción fenomenológica y trascendental, que es el fundamento del idealismo fenomenológico de Husserl. Nótese, finalmente, que el método usado por esta filosofía es de inspiración empirista, aunque llega a establecer un "positivismo verdadero" que supera el escepticismo inherente al empirismo tradicional. Muchas cuestiones quedan aún pendientes a partir de la exposición histórica propuesta en este trabajo sobre el pensamiento de Husserl. *A. Fabrat.*

NARCISO, I.: *L'antimetafisicismo di B. Russell.* Sapienza, 5 (1959), 434-443.

No se entenderán las nuevas fórmulas del pensamiento filosófico moderno del neopositivismo sin tener presente la obra reaccionaria de B. Russell en campos muy diversos. Con este objeto, sin presentar una exposición completa del pensamiento de este autor—dada su complejidad y sutileza—, se pone de relieve su nota dominante, a saber: la desvalorización de la metafísica, de los procesos lógicos y de todo el lenguaje, como corolario necesario de su empirismo pluralístico. Lo que Hume y el empirismo todo habían limitado al campo metafísico, Russell lo ha reafirmado y extendido a la lógica y al lenguaje. De esta forma aparece el empirismo como precursor inmediato de esta nueva corriente filosófica llamada "neopositivismo lógico", cuya "charta magna" puede considerarse la obra russelliana: *Principia Mathematica.* A. Fabrat.

SCHRAG, C. O.: *Whitehead and Heidegger: Process philosophy and existental philosophy.* Dialectica 13 (1959) 42-56.

Las filosofías de Whitehead y de Heidegger presentan profundas semejanzas, tanto en su intención filosófica general como en detalles importantes de doctrina. Whitehead define la filosofía como una "generalización descriptiva", que trata de examinar, describir e interpretar los datos de la experiencia tal como surgen en la conciencia inmediata del sujeto ("presentational immediacy"). Heidegger, por su parte, desarrolla una "fenomenología descriptiva, que busca un retornar libremente a la realidad misma ("den Sachen selbst"). Uno y otro renuncian decididamente a la metafísica basada en el dualismo de substancia-cualidad, de la que el principal responsable es Aristóteles, pero que también participaron luego Descartes y Espinoza. Whitehead transforma la substancia en evento, describiendo la realidad como un proceso dinámico y temporal de avance creador ("creative advance"). Heidegger sostiene que la realidad humana ("Dasein") es una posibilidad histórica, que arriba de un pasado y se encamina hacia un futuro, buscando realizarse mediante la decesión... Pero existen entre ellos diferencias notables. La más saliente es que Whitehead piensa abstractamente y cosmológicamente, y tiende a un vitalismo cosmológico en el que la existencia humana queda reducida a ser expresión de una naturaleza vitalizada. Al revés, Heidegger piensa sólo históricamente y voluntaristicamente, llegando a reducir la naturaleza a lo histórico. Estas deficiencias relativas de ambas filosofías nacen de su exclusivismo, de no tener en cuenta la analogía de los diversos órdenes del ser que implica a la vez semejanza y distinción, y debe ser superada elaborando una ontología verdaderamente general. *Echarri.*

BAUSOLA, A: *Problemi dell'Ontologia blondeliana.* RivFilNeosc 51 (1959) 228-251.

Va consolidándose el proceso de valorización y de sistematización crítica del pensamiento de Blondel, teniendo en cuenta sobre todo las obras de su segundo ciclo. En el ámbito de esta valorización ha adquirido mayor realce el problema ontológico, para lo cual ha ayudado el cambio del punto de mira o de la atención de los críticos. Ahora se atiende más a la relación de los seres y el Ser, establecida por Blondel el año 1935, y no tanto a las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural. Antes se discutía más sobre la consistencia teística o panteística de Blondel, y ahora se atiende más a problemas estrictamente filosóficos. El autor pretende ilustrar ciertos aspectos de la metafísica blondeliana, para hacer ver que en el blondelismo se hallan algunas verdades metafísicas y ético-religiosas de notable elevación, en las cuales, sin embargo, habrá que introducir algunas limitaciones y distinciones oportunas. El juicio de Garrigou-Lagrange es que hay que distinguir un blondelismo de *hecho* y otro blondelismo de *intención*. El blondelismo de hecho está aferrado al inmanentismo, y el de intención es explícitamente trascendentalista. Bausola mismo dice que el texto blondeliano tiene páginas capaces de elevarnos a la trascendentalidad teológica, aunque esas páginas están sofocadas por otras de sentido contrario. El problema metafísico lo propone rectamente Blondel bajo los términos de las relaciones de los seres al ser absoluto, y responde que la afirmación del ser absoluto es cooriginaria con el pensamiento de los seres existentes. Mas en la explanación de este tema atribuye al ser un significado tal, *in actu exercito*, que implica un monismo romántico. Al preguntarse si podemos afirmar el ser como absoluto, como perfección, como Dios, responde decididamente con la afirmativa, y añade que tal idea implícita y real es congénita a toda mente. Esto parecería Ontologismo. Pero más adelante Blondel trata de deducir el Ser Absoluto, partiendo de seres en devenir, que no siendo suficientes por sí para existir, necesitan y postulan el ser absoluto; quien les haya dado el ser por creación: de esta manera queda libre del Ontologismo y del monismo, aunque se hallan en Blondel a cada paso expresiones muy comprometedoras: tales como que los seres no son nada en sí, ni siquiera como substancias en devenir; o que los seres no son nada en sí, sino solamente en relación con todos los demás y con Dios; o que ninguno es él mismo, sino en la superación de sí mismo hasta llegar al Ser. En lo concerniente a lo sobrenatural, en medio de equívocos sin fin, parece decir finalmente que el hombre tiene naturalmente un deseo de ver a Dios, aunque ineficaz, y que de la consideración del hombre se deduce *a priori* que hay una posibilidad necesaria de que el hombre pueda ser elevado a la visión beatífica. *J. Hellín.*

BONETTI, ALDO: *L'ontologia personalistica di Michele Federico Sciacca;* RivFilNeosc 51 (1959) 11-27.

La filosofía personalística de Sciacca se contiene en cuatro obras principales suyas, que son: *Filosofia e Metafisica, L'interiorità oggetiva, L'uomo questo squilibrato, Atto ed essere.* En *Filosofia e Metafisica* trata los temas siguientes: qué es metafísica, el existente, y la prueba de la existencia de Dios por la verdad. Para Sciacca la *metafísica* es la investigación que la realidad espiritual y finita (hombre) hace de sí misma, para hallar que es capaz de la verdad absoluta y necesaria y universal, y elevarse de esta verdad a la investigación de la Verdad infinita y Personal. Bonetti dice que ésta no es la noción de metafísica, sino de protología o criteriología; primero porque señala como fin el justificar la capacidad para la verdad; y segundo porque no trata del ser y de sus leyes, sino del conocimiento del ser, o del ser en la mente. Para Sciacca el ser o *existente* no puede ser concebido sino como dependiente del Creador; y por eso el primer conocimiento que tenemos al encontrarnos en la reflexión como existentes, es que somos dependientes de otro, de Dios. Bonetti dice que según esta doctrina, el existente finito no tendría ser inherente en sí mismo, sino que sería ser sólo por denominación extrínseca. La *prueba de la existencia de Dios* por la verdad, es como sigue: El yo espiritual, reflexionando sobre sí, tiene una intuición de la verdad eterna, necesaria y universal. Más la inteligencia contingente y limitada no ha podido crear esa verdad ni sacarla de los sentidos; luego se ha de admitir fuera del hombre y de las cosas una Verdad eterna, necesaria, como Pensamiento justo de lo real. La verdad para Sciacca es la verdad lógica, o sea el pensamiento justo de lo real.

Y entonces pregunta Bonetti: o lo que la mente en su reflexión ve en sí mismo es la Verdad o Pensamiento infinito y eterno y necesario, y así Sciacca caería en el Ontologismo, que con razón rechaza; o lo que ve en esa reflexión es la verdad o pensamiento humano: y como este ni es eterno, ni necesario ni universal, se sigue que tal verdad no puede dar pie para concluir a un pensamiento eterno y necesario de la verdad. En la obra *L'interiorità oggettiva*, dirige Bonetti su atención a dos ideas. La verdad del juicio no se puede justificar sino por la idea del ser, que es anterior al juicio, y es intuída, y de ninguna manera abstraída de las cosas, en las cuales no se contiene. Enseña además Sciacca que la conciencia de sí consiste en la síntesis del sentimiento fundamental de estar unido a un cuerpo, y de la Idea del ser; e insiste de nuevo en la imposibilidad de obtener la idea del ser por abstracción. Semejantes ideas halla Bonetti en las otras dos obras mencionadas. Bonetti menciona después otras críticas que se han hecho de Sciacca, sobre todo la de Carlini: éste dice que la idea del Ser es la idea del infinito, y que es la misma en Dios que en la craetura, y que es la que hace a Dios ser Dios, con lo cual difícilmente evita el panteísmo. ¿No es esto juzgar con demasiada severidad la filosofía de Sciacca? *J. Hellín.*

CASALONE, PIETRO: *La filosofía ultima di Heidegger*: RivFilNeosc 50 (1959) 117-137.

Heidegger ha hecho varias tentativas para declarar lo que es el ser, aquel ser que no es ninguno de los seres, sino por lo que los seres son seres. Heidegger no ha logrado todavía darse a entender, pero será curioso ver lo que el mismo Heidegger piense de su ser. El ser es lo más digno de pensarse. El gran problema del mundo es ver cómo corresponderemos al ser. En la respuseta a este problema se decidirá qué será de la tierra, y qué será del hombre en la tierra. La suerte de Europa en la Historia y del hombre en la tierra se decidirán en el terreno del problema del ser. Ese atardecer que va cayendo sobre el Occidente, las guerras mundiales y totales y las destrucciones que amenazan al hombre, son consecuencias del olvido del ser. La filosofía ha de ser reconducida al problema del ser si no quiere morir. Heidegger dice que él ha procurado salvar la verdad filosófica en el ser. Y añade que ninguna filosofía, ni siquiera la cristiana, ha llegado hasta donde ha llegado la suya. El ser de que habla Heidegger, no es Dios, el cual está más allá de la razón. La razón no es teística ni antiteística, es neutral, y se contenta con experimentar el ser como ámbito en que surgen los problemas. El hombre debe sentirse como arrojado en medio del ser, con la responsabilidad de conservar y de asegurar su revelación con la palabra. *J Hellín.*

VANNI ROVIGHI, SOFIA: *La teoria dell'intenzionalità nelle filosofia di Husserl.* RivFilNeosc 50 (1958) 197-211.

La intencionalidad consiste en que los actos de conciencia se refieran al objeto por sí mismos e inmediatamente. En todo acto de conocimiento hay que distinguir el acto de conciencia como hecho físico o afección del yo, ese mismo acto como representación o referencia al objeto y el objeto mismo. Lo que está presente a la conciencia es el acto como afección y como referencia a un objeto, mas no el objeto: el objeto puede estar en la conciencia en cuanto conocido; mas en cuanto conocido no es distinto de los actos de conciencia. Los actos conscientes se llaman Noesis, y la cosa conocida se llama noema. Posteriormente dijo que sobre el objeto mismo hay que ejercitar la *epoche* o abstención, para indicar que hemos de abstenernos en la pura fenomenología de afirmar o negar la realidad del objeto: pero la intencionalidad con esto no se ha mudado nada. Natorp habla de contenidos de conciencia, englobando en estos así los actos cognoscitivos como el objeto representado, el cual es tan constitutivo del sujeto como los mismos actos. Husserl dice que el objeto no es en este sentido contenido de conciencia, porque el objeto no se siente como constitutivo del sujeto, sino como opuesto a él. Sin embargo, Husserl no parece admitir un sujeto común para todos los estados de conciencia: el yo es un fascículo de actos, y así la relación de un acto de conciencia al yo, no es la de una afección para con una substancia, sino como la de una aprehensión cualquiera a otras aprehensiones anteriores. Algunos quieren explicar la intencionalidad o conocimiento, diciendo que el acto de conciencia es una

imagen que nos lleva al conocimiento del objeto de allá fuera. Husserl refuta esa opinión. Si fuera una imagen sería necesario otro acto de conciencia que la conociese y la comparase con el objeto. Y además esto sería imposible: porque si conocer es tener una imagen, para conocer esa imagen se necesitaría otra y otra sin fin. Los actos de conciencia nos llevan al conocimiento del objeto por su misma *intencionalidad*, que es una relación *sui generis* que no se puede ilustrar con ninguna otra cosa. En la teoría de la intencionalidad se justifica el primado que concede Husserl a la intuición y a la evidencia. La intuición es presencia directa o indirecta del sujeto en la mente. Hay presencia directa, cuando está presente por sí mismo el objeto. Presencia indirecta se dice con relación al objeto que no está presente por sí, pero está ligado con lo que está presente por sí: y así finalmente todo conocimiento se resuelve últimamente en alguna intuición. La evidencia, que es el fundamento de la certeza, es lo mismo que intuición. Solamente tenemos evidencia de los actos de conciencia o de nuestras representaciones: de los objetos propiamente no tenemos evidencia. *J. Hellín.*

DÍAZ DE CERIO, F.: *El concepto de filosofía en Dilthey.* RevFil. 18 (1959) 73-101.

En 1875 vió Dilthey la filosofía como teoría del conocimiento, lógica y psicológica (medios de ejercitar el espíritu crítico, que es el verdadero espíritu filosófico). En 1880, frente al idealismo, a Kant, al empirismo, insiste en que la base de la filosofía es la experiencia total. En 1896-97 acude a la historia para saber qué es filosofía. La formulación definitiva de 1907 enseña que a la filosofía, ciencia del espíritu, se llega por la conciencia histórica. Se diferencia de la cultura, del arte y de la religión por su pretensión de validez universal. Trata de averiguar lo que hay de valedero universalmente en las diversas concepciones del mundo. En el fondo es la vida la que constituye la última base de la filosofía.

J. Gómez Caffarena.

PELZER, A.: *L'origine du Néo-Thomisme contemporain.* DivTh. (P) 61 (1959) 281.

Monseñor A. Pelzer—ilustre historiador del neotomismo—poco antes de su muerte retractó en la *Revue d'Histoire Ecclesiastique* (1957) una opinión que había sostenido en 1911 en la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*. Guiado por los estudios de Monseñor Masnovo sobre los orígenes del neotomismo en Italia, había afirmado que el canónigo Vicente Buzzetti era el precursor de ese movimiento, a pesar de haber sido educado en el Colegio Alberoni de Piacenza con los PP. Lazaristas, "cuya filosofía se inspiraba en Locke y Condillac". Los estudios recientes del P. Cornelio Fabro (1954), de la señorita Ana Cecilia Zangrandi (1957) y sobre todo del P. Juan Feliz Rossi (1957) le han llevado a la convicción de que, frente a las afirmaciones de Masnovo, Fermi y Dezza, el citado colegio lejos de ser en el siglo XVIII la fortaleza del sensismo, constituía ya un foco del tomismo, como se prueba con numerosos argumentos tomados de los archivos y bibliotecas del mismo Colegio Alberoni y de otras casas, que echan por tierra la opinión contraria.

A. Fabrat.

FABRO, C.: *Neoscolastica e neotomismo.* DivTh. (P) 62 (1959) 249-259.
ROSSI, G. F.: *S. Tommaso nell'insegnamento filosofico alberoniano.* ibid 261-558.

En el segundo trabajo Rossi continúa su investigación sobre la presencia del tomismo en el Colegio Alberoni durante la segunda mitad del XVIII y primera del XIX. Aquí se examinan con todo detalle los textos y manuscritos de Filosofía usados en ese tiempo en el colegio, los profesores de esa época (en particular los "Sacerdotes de la Misión"). Luego se recogen los juicios emitidos sobre la enseñanza alberoniana durante dos siglos, desde el primero de G. B. Beccaria (1756), hasta el último de C. Fabro (1959). Finalmente, se recogen las conclusiones de todo el estudio, aportando todavía nuevos datos, en el sentido de que en el Colegio Alberoni ya en la segunda mitad del setecientos estaba actuado el programa del neotomismo.

En el primer trabajo, Fabro presenta y encuadra a su vez los resultados del estudio anterior, en parte inspirado por el mismo. Se debe reconocer, dice, que los Preti della Missione, los cuales desde el 1736 se habían orientado uniformemente en Italia hacia Santo Tomás, contribuyeron decisivamente al renacimiento de la fi-

losofía escolástica en Piacenza, en el Colegio Alberoni, aparte de la escuela de los dominicos si bien tal vez no independientemente de ella. Buzzetti, A, Testa y S. Sordi recibieron de los maestros alberonianos aquel movimiento neotomista que contaba ya medio siglo de existencia y llevaron su llama después al Seminario de Piacenza y luego más tarde a Roma y Nápoles. Aquí Sanseverino y su escuela dieron al despertar escolástico un desarrollo más vasto. *J. Gerardo.*

KREISEL, G.: *Hilbert's programme.* Dialectica 12 (1958) 346-372.

Hilbert vió la comprensión del concepto de infinito en la eliminación de los métodos no finitos de las pruebas de proposiciones finitas. El fallo de este proyecto original lleva a una jerarquía de métodos cada vez menos elementales, pero, sin embargo, constructivos, en lugar del (programa) finito (de Hilbert). Una prueba de la imposibilidad de este proyecto original presupone una definición de "finito". Se hace crítica de los tres métodos más importantes del análisis sintáctico de las teorías matemáticas no constructivas, de las pruebas de no-contradicción deducidas de ellas, de las interpretaciones constructivas (según Herbrand) y de su empleo matemático y lógico. Se esboza una precisión del concepto de "finito". Una observación para completar el cálculo de las funciones estrictas acaba el tratado. Se insiste en cuestiones apenas iniciadas y en problemas planteados complementarios.

F. Pal.

MATHIEU, VITTORIO: *Dialettica trascendentale e mente finita in Kant.* Filosofia X-I (Enero, 1959) 17-31.

Antes de Kant, era difícil imaginar que la contradicción pudiese tener un significado: la contradicción puede adquirir valor en función del "tercio excluso". Con anterioridad a la Dialéctica kantiana, la contradicción podía tener una significación "sintáctica", pero en ningún caso "semántica". Para Kant la dialéctica es una ilusión natural e inevitable de la razón humana; mas un error puede ser revelador de una cierta situación, puede ser significativo. Tal es el caso de las antinomias. Para Kant una tal ilusión es necesaria. Ahora bien: que lo sea, en el caso del ideal de la razón pura, resulta sólo del contenido particular del argumento; en el caso de los paralogismos, no se desprende ni de la forma ni del contenido. La resolución de las antinomias no está en eliminar el conflicto sino en invalidarlo explicándolo. La resolución varía en el caso de las antinomias "matemáticas" y de las "dinámicas". Mientras las primeras son ambas falsas, las segundas pueden ser ambas verdaderas. ¿En qué caso puede darse el conflicto por resuelto? *R. Vidal Folch.*

TONELLI, GIORGIO: *La polémica kantiana contra la teología cosmológica.* Filosofía IX-IV (Octubre, 1958). 633-689.

En el año 1755, Kant publica una enjundiosa obra cosmológica: la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.* (Historia Natural y teoría general del Cosmos). El propósito de Kant, en esta obra, no es otro que explicar los fenómenos naturales por medio de unas pocas leyes universales simples, reduciendo al mínimo la intervención divina en la estructura y curso del mundo. Tales principios resultan, en principio, claros, pero en cuanto se adentra en su demostración surgen grandes y complicados problemas.

Al estudio y comentario de estos problemas, así como a su discusión y refutación, está dedicado este extenso artículo de Tonelli, que por sus dimensiones resulta prácticamente imposible sintetizar en unas pocas líneas (sólo las notas—254—ocupan 19 páginas), pero que consideramos altamente interesante y nos permitimos recomendar a quienes se interesen por la cosmología kantiana. *R. Vidal Folch.*

SCIACCA, MICHELE F.: *Il concetto "naturalistico" della morte nella transposizione "volontaristica" dello Schopenhauer.* Humanitas 10 (1958) 712-721.

Para Schopenhauer la muerte, como la vida, es una ilusión. Nacer y morir no son más que fenómenos de la voluntad. La muerte destruye el *yo*, pero no aquello que el *yo* contiene de real, es decir, la especie. El temor a la muerte desaparece si se da a la apariencia (individuo) el valor de tal, y a la realidad (especie), valor de realidad. Para Schopenhauer, la conciencia singular no es sino un epifenómeno. En el fondo de la doctrina de Schopenhauer, gravita un apriorismo: el convenci-

miento de que la vida es un mal y un dolor, un error *radical* que hay que eliminar. De aquí que la muerte, su contrario, sea un bien. Esta negación de la negación, que sigue siendo negación, es pura tautología. Esto equivaldría a negar todo valor a la vida y a la existencia para liberarnos del temor a la muerte. Pero, tampoco se trata de valorar la existencia por el temor a la muerte. No es necesario considerar la vida como el primero y principal de los bienes humanos. El hombre ama la vida, no por sí misma, sino porque es necesaria para su existencia en el mundo.

R. Vidal Folch.

PASSERI PIGNONI, V.: *La solitudine dell'uomo e l'irraggiungibilità dell'Assoluto nel pensiero di Franz Kafka.* Sapienza, 11 (1958), 269-286.

El Bohemo Franz Kafka no fué propiamente un fisólofo, sino un literato, aunque muy sensible a los problemas filosóficos actuales, principalmente los existencialistas, y a los de Kierkegaard sobre todo. Sus novelas y narraciones cortas son anticipaciones de la llamada "literatura negra" del existencialismo contemporáneo, donde se registran todas las angustias del mundo actual sin vislumbre de esperanzas salvadoras. Su arte debe interpretarse como el testimonio desesperado de lo enigmático que se vuelve la vida del hombre cuando éste rehusa tener fe en sus valores y en los motivos que la hacen digna de aprecio. Su drama es el del hombre que quiere creer y carece del objeto de su fe, por lo cual la vida nada vale, desaparece la necesidad de vivir y lo concreto de las relaciones con los demás. Los temas principalmente desarrollados con gran viveza y dramatismo en sus novelas son la soledad de cada uno y la incapacidad angustiosa de alcanzar a Dios; temas que se agudizan más aún en sus cuentos o narraciones cortas. Dos mundos se contraponen: el natural, falso, y el sobrenatural, auténtico, pero incapaz de ser comprendido y alcanzado. La vida humana carece de sentido, y son únicamente el arte y la poesía los que se lo pueden devolver. Exceso de poesía y crueldad acompañan las desesperantes descripciones del Bohemo, en las que la vida no sólo aparece vacía de significado, sino que se reduce a una búsqueda inútil y atormentada de un Absoluto, y al consiguiente encerramiento en sí mismo para contemplar resignado la propia disolución. La obra de Kafka no es propiamente atea, es más bien la desconcertante declaración de la imposibilidad del ateísmo; pero su Dios es despiadadamente poderoso, inaccesible, impenetrable, injustamente exigente con el hombre; de lo que se sigue en éste la desesperación. La condición humana expresada por Kafka es una situación metafísica terrible y alucinante que impulsa al hombre hacia el abismo, procurando conservarle una mínima parte de su dignidad, ya que en su desconsoladora desesperación conserva la firme persuasión de la inconsistencia de la nada. Kafka da testimonio del angustioso agnosticismo religioso, y sus novelas pueden definirse como un intento nihilista frustrado. Por eso el espíritu moderno no puede, a pesar de todo, desterrar de su alma el ansia cruel de lo absoluto.

A. Fabrat.

RIVETTI BARBÒ, F.: *Il neorazionalismo di L. Geymonat.* Sapienza, 11 (1958), 61-79.

L. Geymonat en su obra *Saggi di Filosofia Neorazionalistica* presenta su nueva posición metodológica respecto a la filosofía y las ciencias. Procedente del Neopositivismo vienés, se separa—o pretende separarse de él—para pronunciarse por un nuevo iluminismo denominado Neoracionalismo. Dos partes se distinguen en la obra y en este artículo: la exposición teorética del Neoracionalismo y la aplicación de los cánones interpretativos elaborados a diversas cuestiones filosóficas y científicas. Geymonat pretende examinar los diversos conocimientos concretos y los métodos particulares de las diversas ciencias, y no sólo prescinde del problema gnoseológico en general, sino que por diversas razones—no siempre válidas—lo declara falso e imposible. Principio fundamental del Neoracionalismo es renunciar a toda racionalidad absoluta y estudiar, en cambio, sin prejuicios, las teorías racionales que el hombre posee como único medio para comprender la racionalidad. Pero este principio viene corroborado en la obra citada con argumentos que se apoyan en el uso equívoco de algunos términos—principalmente los de absolutez y racionalidad—, y, por lo mismo, basta precisar los significados de éstos para hacer una discriminación de las diversas conclusiones presentadas, aceptables unas, rechazables otras. Los fundamentos de la Metodología neoracionalista—reducción de la filosofía a pura metodo-

logía científica—son, de una parte, la identificación del pensamiento con su expresión sensible, el lenguaje, y su consiguiente derivación de la convención lingüística —elemento común con el Neopositivismo vienés—, y, de otra, el nuevo fundamento de esta convención por el que se distingue este Neoracionalismo o Neoiluminismo del Círculo de Viena. Este nuevo fundamento, para que no sea ni dogmático ni del todo arbitrario, viene constituído por el dinamismo de los fenómenos culturales. En la crítica que acompaña la exposición de este fundamento se hacen ver las diversas corrientes filosóficas que en él concurren y los aspectos aceptables que presenta, y cómo su autor no logra su principal intento de evitar todo dogmatismo en la primera convención lingüística, ni determinar su verdadera naturaleza. En la segunda parte se indican dos elementos que se destacan en el conjunto de monografías con que el profesor Geymonat nos da la aplicación del método: la exaltación del operativismo, o prevalencia de la actividad humana en los diversos procedimientos humanos y aun en la constitución de algunos contenidos conceptuales, y el problema del ser, cuya declaración dependería de la determinación del significado de existencia, el cual, por otro lado, es vario, siendo oficio del filósofo únicamente el estudiar los diversos significados, precisando sus diferencias y analogías. Nótese que mientras en la primera parte se excluye aun la posibilidad de una teoría general del conocimiento, en la segunda el autor propende hacia las cuestiones más genéricas y fundamentales del pensamiento humano. *A. Fabrat.*

SCHRAG, C.: *Phenomenology, Ontology and History in the Philosophy of Heidegger.* RevIntPhil, 10 (1958), 117-132.

El método propio para un análisis ontológico que busque la explicación del ser es la descripción fenomenológica. De aquí que la Filosofía ha de ser considerada como una Ontología fenomenológica. La Ontología sólo es posible como Fenomenología. ¡Vuelta a las cosas mismas! En este punto es Heidegger un auténtico empirista, aunque en sentido amplio. Tal método fenomenológico implica una total emancipación de todo prejuicio epistemológico. Los datos son siempre anteriores a las teorías epistemológicas. La tarea del fenomelólogo consiste en prestar plena atención a los datos, describirlos, analizarlos, interpretarlos. Intimamente asociada con este método viene en Heidegger su doctrina de la intencionalidad. Según ella, a la esencia de todo "cogito" pertenece la conciencia de algo. Toda experiencia es conciencia de algo. La intencionalidad es la base de la conciencia. El dato primario no es el "cogito" cartesiano, sino el "sum" entendido como existir en un mundo: *Ich-bin-in-einer-Welt*. Este primer nivel de experiencia precede a todo desgarrón sujeto-objeto. Y sobre él edifica Heidegger su Ontología, en la que el *Dasein* humano es el centro. En la existencia histórica de este *Dasein* leemos los universales existenciales que lo estructuran. Estos universales existenciales son las condiciones del existir humano, y pueden ser equiparados a elementos trascendentales *a priori*, no porque sean construcción *a priori* de nuestra mente, ni porque sean conocidos con anterioridad a la existencia concreta, sino porque son verdaderos elementos trascendentales que estructuran el *Dasein* humano. Quedan, con todo, dos puntos en la Filosofía de Heidegger que siguen pidiendo una mayor explicación. El primero es la relación que juegan entre sí lo fenomenológico y la hermenéutica epistemológica. El segundo es la tendencia a reducir la historia a un modo personal de existencia.

P. García Asensio.

HARRIS, S.: *Studi sull'attualismo e influenza di Gentile sulla cultura anglosassone.* GiorCrFilit, 38 (1959), 312-352.

En Inglaterra no han sido los filósofos, sino los pedagogos, los historiadores y los políticos los que han estudiado el actualismo. Favoreció la difusión del actualismo en Inglaterra la decadencia del idealismo y del empirismo. Pronto los jóvenes idealistas se dispusieron a abrazar una forma de idealismo fundado en la realidad histórica. Autores como J. A. Smith, Bonanquet, W. G. Burgh o Herbert Wildon, desde profesor de metafísica hasta hombre de negocios, reflejan en su pensamiento, si no se limitan ya a la mera traducción, la marcada influencia de Gentile. Pero el más destacable, sin duda—aun incluyendo H. J. Paton y la misma Aline Lión—, es quizá Robin George Collingwoad, en quien la influencia de Gentile es tal que apenas se podría enumerar en unas páginas.

Si en Inglaterra los pensadores se han interesado más por fijar sus conclusiones sobre la filosofía de Gentile que por darla a conocer al gran público, no ha ocurrido lo mismo en los Estados Unidos. La corriente gentiliana la han determinado en los Estados Unidos dos causas: 1) El hincapié—en primer lugar—en la publicidad como condición para el progreso de la cultura académica, y 2) La simpatía por lo italiano de un nutrido grupo ligado por lazos de sangre y sentimiento. Los representantes del interés por lo gentiliano son en Norteamérica: Holmes y Patrick Rommell, junto con . MM. Thompson, siendo *Sistema de lógica,* de Holmes, el libro más serio que sobre Gentile se ha escrito en cualquier lengua. De menor trascendencia son el artículo de Ruggiero y los estudios de la pedagogía de Gentile en obras de carácter general como las de Luigi Minio-Paluello, Binchy y Herman Finor.

C. Valverde.

CATTANEO, M. A.: *L'ultima fase del pensiero di Gustav Radbruch: dal relativismo al giusnaturalismo.* RivdiFil, 50 (1959), 61-80.

En el famoso jurista alemán de nuestros tiempos podemos distinguir dos épocas: una anterior a la última guerra europea y otra posterior. En la primera defiende un sistema jurídico conocido con el nombre de relativismo; en la segunda hay una inclinación al iusnaturalismo. De esta segunda se ha escrito relativamente poco. Para otros, el acercamiento de Radbruch al derecho natural es más aparente que real; sigue distando del verdadero derecho natural; su derecho supralegal no es más que un desarrollo de su precedente formulación de la idea del derecho. Un examen crítico de estas diversas interpretaciones nos lleva más a la segunda interpretación. La doctrina de Radbruch dista igualmente de la doctrina clásica del derecho natural que de la del positivismo jurídico. Por un lado, admite la incognoscibilidad de los valores supremos, negando, por tanto la posibilidad de fundar el derecho positivo en el valor de la justicia, oponiéndose, por tanto, al derecho natural. Pero, por otro lado, al concebir el derecho en relación con ciertos valores, no fundándole solamente en el hecho y en el formalismo jurídico, se aparta del positivismo. Las premisas desarrolladas en la segunda época ya estaban indicadas en la primera época de Radbruch: en ella se encontraban ya las premisas para la crítica del positivismo, y se podía también llegar a las conclusiones posteriores. Podemos afirmar que la doctrina clásica da Radbruch se halla más cercana al positivismo jurídico en la práctica, aun cuando en el terreno teórico se acerque más al derecho natural.

I. González, S. I.

CRONICA

IV CENTENARIO DE LA FUNDACION DE LA UNIVERSIDAD DE EVORA
1559 - 1959

El núcleo científico de los solemnes actos conmemorativos lo formó el Congreso con su cuádruple sección histórica, filosófica, teológica y jurídica, acerca de "La Universidad de Evora y el movimiento histórico-cultural ibérico de los siglos XVI a XVIII". Tuvo lugar del 28 al 31 de octubre último, en la ciudad portuguesa sede de la antigua Universidad.

Antes de reseñar la parte relativa a la filosofía, a la que nos obliga a reducirnos la índole de nuestra Revista, es indispensable una alusión al carácter singular de la celebración centenaria.

El año 1553 el Arzobispo-Cardenal Infante Don Enrique, más adelante Rey de Portugal, fundaba en su ciudad metropolitana, Evora, un colegio de humanidades con alguna clase de casos de conciencia, entregándolo a la Compañía de Jesús. Organizados pocos años después los estudios superiores, Paulo IV, por Bula de 15 de abril de 1559, lo erigía en Universidad. Por voluntad del Fundador, el magisterio y dirección se confió totalmente a los jesuítas.

Pronto contó la Universidad con personas insignes, tanto entre los docentes como entre los graduados, y su influjo fue mundial por las obras de los maestros, el número y calidad de los alumnos y aun por los centros culturales agregados a ella. Molina, que enseñó Teología en Evora durante veinte años, allí compuso sus obras maestras, en particular la *Concordia*. Manuel Alvares escribió allí su Gramática latina, que, difundida por centros tanto elementales como universitarios de todo el mundo (la Universidad de Padua la empleó durante más de un siglo: hasta el XVIII), ha sido el mayor éxito editorial de un autor portugués: quinientas treinta ediciones, según los últimos datos, con traducciones, entre otras lenguas, al polaco, croata, húngaro y chino. Los maestros Suárez y Fonseca, previos los trámites académicos propios para quienes eran ya sabios de renombre cuando fueron a graduarse, en Evora se doctoraron. La proyección misional y, por ello, juntamente cultural de Evora llegó a los extremos del mundo. Todos los Obispos de la florentísima misión del Japón en los siglos XVI y XVII fueron, como hizo ver el Prof. Magnino, de Roma, antiguos alumnos de Evora. En Brasil, como señaló el Rector de la Universidad de Río Janeiro y Presidente de la Academia de la Lengua, Prof. Calmón, los jesuítas agregaron todos los centros docentes superiores creados en la nueva nación a la Universidad evorense, con lo que los graduados de Brasil lo eran por Evora. De la competencia con que en la Universidad se enseñó la Filosofía, con ser esta disciplina relativamente auxiliar según la concepción académica de aquellos siglos, da detallado y justificado testimonio el competentísimo estudio de Pereira Gomes, próximo a la publicación y del que se ha ofrecido un valioso spécimen a los congresistas (1).

Anotemos como importante curiosidad que de entre los antiguos maestros de Filosofía de Evora salieron ilustres cosmógrafos de nombre en Portugal, Brasil y hasta China; entre ellos algunos llegaron a ocupar el puesto de presidentes del Tribunal de Matemáticas de Pekín. El lema platónico, "las matemáticas al servicio de la filosofía",

---

(1) PEREIRA GOMES, J.: *Os Professores de filosofia da Universidade de Evora* (extracto). Evora. Cámara Municipal. 1959. 62 págs.

bien puede decirse que tuvo allí su aplicación, en el siglo XVIII, como acertadamente nota el mencionado historiador de la filosofía en la Universidad, Pereira Gomes (2).

Cuando así, hermanando lo antiguo con lo moderno y tras una historia fecunda de dos siglos, era la Universidad de Evora el primer centro intelectual de la nación, después de Coimbra, el sectarismo de Pombal expulsó de ella, en 1759, a todos sus maestros, condenándolos, como a todos sus hermanos en religión, a unos a la cárcel, a otros al destierro, "violando los derechos de Dios y de la persona humana", como señalaba expresamente S. Excia. Rvdma. el Arzobispo de Evora en el sermón del solemne pontifical, el pasado día 1.° de noviembre.

Sustituídos primero los antiguos maestros por otros, después de algún tiempo la Universidad dejó de existir, y la calumnia se esforzó por denigrar la memoria de los que la habían regido durante dos siglos. Pocos años hace todavía que fue sacado a luz un libelo, escrito en 1778 por un injusto difamador de sus antiguos maestros (3). Pero la hora de la verdad histórica ha llegado y su manifestación más espléndida lo han sido las celebraciones centenarias.

A la estrecha colaboración entre diversas entidades se debió la feliz serie de acontecimientos. La Sociedad Internacional Francisco Suárez, presidida por el Rector de la Universidad de Coimbra, en unánime acuerdo con la Municipalidad de Evora, con el Instituto Portugués de Alta Cultura y singularmente con la Pont. Facultad Filosófica de la Compañía de Jesús de Braga (a la que se sumó la colaboración entusiasta de la Embajada de España en Lisboa), bajo los auspicios y la generosidad del Gobierno de Portugal, hicieron posible la realización de las brillantes jornadas jubilares académicas, científicas y religiosas, cuya clausura estuvo honrada con la presencia de S. Excia. el Presidente de la República, de los señores Ministros del Interior y Educación Nacional y de los Embajadores de diversas naciones en Lisboa.

Aparte de las reuniones particulares del Congreso, es preciso mencionar, de entre los discursos y alocuciones de los actos académicos solemnes, por su carácter de verdaderas disertaciones científicas, las de los Profesores señores Cordeiro Ramos, Da Silva Dias; Embajador de España, don José Ibáñez Martín, y P. Mauricio dos Santos; de las que fue digno conoramiento el discurso del Excmo. señor Prof. Leite Pinto, Ministro de Educación Nacional.

Para el trabajo típicamente científico de las cuatro secciones mencionadas, el programa de Comunicaciones presentaba 117 títulos, originales de profesores universitarios de diecisiete países. Nos limitamos aquí a las de tema filosófico, y aun de éstas habremos de prescindir de las omitidas o por ausencia de sus autores o por alguna otra circunstancia especial.

Una ojeada a los temas y a su exposición nos manifiesta que su carácter ha sido juntamente histórico y especulativo. La proyección de algunos de los temas ha sido notable. La mayoría, en cambio, examinaron asuntos de detalle. Lo universal, salvo acaso rarísima excepción, fue la preparación a conciencia de cada tema, con exclusión de todo ensayismo.

Su contribución al progreso de la ciencia no hay duda que ha sido valiosa por más de un título. En la historia de la filosofía, y en particular en la de la Escolástica, no puede prescindirse de la obra de España y Portugal en los siglos XVI y XVII. Y menos, por la sólida originalidad que ello implicó, de la orientación impresa a la especulación por la escuela entonces naciente precisamente aquí, y cuyo representante más insigne fue Suárez, el Doctor Eximio. Sin embargo, hoy mismo es increíble cómo esto se silencia entre los estudiosos y cómo se aceptan acerca de esto crasos errores (4).

---

(2) O. c., pág. 52.

(3) De ese escrito, *Breve noticia dos Estudos que os Jesuitas exerciam na Universidade de Evora ao tempo que foram expulsos*, publicado en "Revista de Historia" (Lisboa), 10 (1921), 299-305, hace una crítica definitiva Pereira Gomes, O. c., páginas 43-52.

(4) Cf. lo observado en la *Crónica del Congreso Internacional de Filosofía Medieval de 1958*, PENSAMIENTO, 14 (1958), 535: Suárez, el gran desconocido.

En recentísimo artículo del docto Fabro C., C. P. S.; *Neoscolastica e Tomismo*. Divus Thomas (Piacenza), 62 (1959), 249-259, se alude (pág. 258) seriamente a unas 24

Y cuando no, es de lamentar la escasez de datos concretos, pruebas, exposición de doctrinas y de méritos, en las mismas obras que hacen mención de esta realidad filosófica peninsular. El Congreso, en su sección de filosofía, ha tenido el primer mérito de ser una contribución internacional al estudio objetivo de esa etapa filosófica. Se atiende seriamente entre los estudiosos actuales a conocer las características del pensamiento escolástico medieval. Es empeño que todos aplaudimos y, según nuestras fuerzas, secundamos. Ahora bien, el pensamiento filosófico restaurador con originalidad de la misma sana filosofía, a la que redimió del decaimiento de los siglos XIV y XV, purificó del exceso de realismo, enriqueció con las aportaciones sanas del Renacimiento y de la Restauración Católica replanteando o meditando de nuevo sus problemas y labrando con las *Disputationes Metaphysicae de Suárez* una construcción sistemática exclusivamente filosófica y original, con la que quedaba superada la época de los meros comentarios a la obra aristotélica y de las exposiciones filosóficas subalternadas totalmente a la teología: ese pensamiento filosófico, que tuvo vida tan pujante, sólo injustamente pudiera ser desatendido por los estudiosos de la historia de las ideas. Mérito de este Congreso ha sido el esfuerzo por subsanar esa inexplicable omisión.

¿Fueron igualmente felices los resultados? Consignemos algunos.

Sin duda el estudio de más amplia proyección fué el titulado *Algunas notas sobre la lógica de Francisco Suárez*, del P. J. Roig Gironella, S. J. El esquema presentado y cuyo desarrollo será una buena monografía, hace ver el llamado nominalismo como reacción espontánea en no pocos escolásticos (digno de especial mención, el independiente Durando, O .P.) contra el realismo exagerado de las escuelas que consideraban como constitutivo de la individuación algo distinto, con distinción más que de razón, de lo que por ello se individúa (forma, por la materia; naturaleza, por la *hecceitas* distinta *ex natura rei*). Suárez, haciéndose cargo de la situación, se propone hallar la vía media y recta de un realismo moderado, es decir, objetivo. Tema de amplio radio también fue el expuesto por el Catedrático señor Cruz Hernández: *Las raíces escolásticas del voluntarismo de la razón*. Su afirmación central fue que en la escolástica peninsular de los siglos XVI y XVII se hallaban las raíces del voluntarismo de la razón, característico, según el disertante, de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz; con lo que quedaba establecida la continuidad entre Filosofía Escolástica y Filosofía Moderna, derivándose ésta de aquélla, a pesar, según el mismo disertante, de lo que "en muchos manuales y en cátedras universitarias se sigue manteniendo" "pese a la intensa labor investigadora de los últimos cuarenta años". La tesis sostenida, concretamente respecto de Suárez, hubiese requerido pruebas detalladas del influjo afirmado sobre Descartes en orden a la desconfianza de éste respecto de la razón. Las intervenciones en el diálogo que siguió a la comunicación hicieron ver que la originalidad de los escolásticos peninsulares, en su reacción contra los excesos del nominalismo, se basó en la misma orientación racional sana (aunque más filosófica y menos teológica), propia de la primera Escolástica; por donde las supuestas "raíces voluntaristas" que supliesen las insuficiencias de la razón no habría que buscarlas en ellos, sino, si se demuestra que las hubo, en las orientaciones escolásticas que desconfiaron de la verdadera capacidad cognoscitiva de la razón: en el nominalismo y conceptualismo. Confirmación y ampliación de esta conclusión fue la sostenida por el Prof. austriaco de Graz, A. da Silva Tarouca, en *Suárez y la filosofía moderna*. Suárez y "la escolástica de los padres jesuítas de los XVI y XVII" tienen un valor bipolar: esa especulación típicamente filosófica—independiente de la teología y de las bases dogmáticas—habla a los modernos en su lengua; en particular, se preocupa de las posibilidades personalistas: pero, al mismo tiempo, como lo hizo rectamente Suárez, "supo aprovecharse de la tradición", "cuyo influjo se confirma así de una manera sorprendente". Análoga característica atribuyó a la especulación ibérica de los siglos XVI y XVII la Profesora Antonelli, de la Universidad de Génova, en brillante disertación sobre esos siglos en la

---

tesis suarecianas, contrarias a las 24 tomistas, sin advertir que hace ya buen número de años está hecha la crítica de las supuestas 24 tesis suarecianas, y calificadas "unas de inexactas; otras, de vagas o equívocas, y algunas, hasta de falsas y contrarias a la mente de Suárez". Cf. Domínguez, D., S, J., *Historia de la Filosofía*, 6.ª edición, 1949, n. 817, nota 81, pág. 470.

historia de la filosofía: investigación especulativa sobre los temas que interesaban al humanismo, como lo antropológico, lo cosmológico, etc.; si bien juzgaba la disertante que esta especulación racional tuvo momentos en que se remontó a sutilezas menos en contacto con lo humano. Notaremos, tan sólo, que el ejemplo aducido como prueba de esa excepción, el de las disputas sobre concurso divino y libertad humana, nos parece más bien demostrativo de lo contrario.

De gran amplitud, dentro de su asunto concreto, fue el tema del Rvdo. Sr. Baptista Pereira, en colaboración con el Prof. Miranda e Barbosa, sobre *A Dialéctica de Pedro da Fonseca*. La dialéctica es para Fonseca una función progresiva de la razón que, partiendo de la intuición intelectual del singular, avanza desentrañando el contenido del ser y dando lugar, en la investigación de sus aspectos, a todas las disciplinas filosóficas. La novedad de esta concepción, que parece evocar un posible hegelianismo realista, y que es fruto del asiduo estudio del Aristóteles portugués, no pudo menos de despertar el deseo de ver pronto publicada la obra, aún en elaboración, que el disertante dedicará al desarrollo de su interesante tema. Nueva nos resultó la afirmación de la prioridad del conocimiento del singular en Fonseca. Sobre esto nos hubiera ilustrado la comunicación del Prof. Ferreira da Silva *O primum cognitum do intelecto humano, segundo P. da Fonseca*, si hubiera sido posible a su representante dar cuenta de todo su trabajo, perfectamente perfilado en la parte de que se nos dio noticia. En otro estudio del mismo autor, más general, sobre *A filosofia de Pedro da Fonseca. Notas conclusivas*, cuyas afirmaciones fundamentales fueron atribuir a Fonseca en metafísica una actitud esencialista, y en gnoseología, formalística, y, consiguientemente, propensión a afirmar de la realidad lo aprehendido en los conceptos, nos sorprendió que se considerasen acordes con esas premisas las posiciones, entre otras, de negar la distinción entre esencia actual y existencia, y de no admitir que la materia fuese principio de individuación. El esencialismo, creemos nosotros, como opuesto a la valoración de la existencia, tendería a diferenciar existencia y esencia siempre; y el traducir lo conceptual en lo real llevaría a poner la individuación en algo realmente distinto de la forma universal que por ella se singulariza. Dentro del tema del conocimiento de Fonseca, aunque estudiado bajo el aspecto psicológico, y comparado con la doctrina de Molina y los Conimbricenses y con alusiones a la de Suárez, se situó nuestra comunicación *Naturaleza del conocimiento, según los primeros maestros de la Compañía de Jesús en Portugal*. El examen de los autores manifiesta originalidad respecto de los escolásticos anteriores, y coherencia y diafanidad en la teoría, que alcanza desde la sensación externa hasta la visión beatífica y aun ilustra, si ello es posible, la diversidad en las procesiones trinitarias. Como progreso ulterior se buscó la razón de ser de la "semejanza", universalmente afirmada aunque no razonada, en todo conocimiento, y se puso en ser éste esencialmente representación, aunque sólo medio *quo*, del objeto conocido.

Nuevo aspecto de Fonseca fue el estudiado por el Prof. Moreau, de Burdeos: *Aristote et Platon jugés par Fonseca*. Estimador Fonseca de los valores de ambos filósofos, prefiere decididamente al segundo. Auténtico humanista en su vuelta a las fuentes, de lo que es buena muestra su elaboración de una edición crítica de la metafísica de Aristóteles (como se confirmó en el diálogo que siguió a la comunicación), es escolástico en su preferencia por Aristóteles y, a diferencia de otros más abiertos, no atiende a la armonización entre discípulo y maestro, reiterada en las diversas etapas de la historia, y sobre la que M. Moreau señala su opinión personal, a base de distinguir el Aristóteles exotérico del más auténtico, más afín a Platón.

Un interesante punto histórico sobre la enseñanza de Fonseca fue el que trató de precisar el P. Díez Alegría, probando, con cuidadoso examen de datos y fechas (preferentemente sobre inéditos), que las lecciones teológicas expuestas por Fonseca en Evora en la primavera de 1570 sobre las QQ 77-81 de la *S. Th.*, 1-2, se encuentran intercaladas en el manuscrito 2.804 (fols. 301-335) de la Biblioteca Nacional de Lisboa, entre las relativas a esa misma parte 1-2, de Molina. La alusión a los temas en ellas tratados dio ocasión de discutir la prioridad entre ambos autores respecto de la ciencia media. Según el disertante, Fonseca trató de ella en la cátedra antes de que Molina la expusiese como profesor de teología. Mas, según conocida afirmación de Molina, antes de esa fecha él había hablado de ella "en disputas públicas y privadas". Sin duda, como se subrayó en el diálogo, cuando era ya profesor, aunque

sólo de filosofía. En todo caso, insistió el disertante en el influjo del ambiente en el que brotó aquella doctrina.

Numerosos puntos concretos de diversos maestros de Evora y Coimbra se examinaron cuidadosamente en otras comunicaciones. Evorense y conimbricense a un tiempo es la aguda discrepancia sobre *A imutabilidade divina em Suárez e em Cristóbão Gil,* expuesta con toda claridad y concisión por el P. Ferreira Gomes. Clásica es la prueba, original de Suárez, de la inmutabilidad porque su negación implica mediatamente limitación entitiva. Gil, de quien el propio Suárez fue admirador, sostiene, por puro análisis conceptual del acto divino libre, que la mudanza moral en él sería contradictoria, implicaría inmediatamente cambio físico, imposible en Dios.

Especial atención mereció Soares (Francisco también, como Suárez el Eximio), eminente maestro de Evora. El P. Moreira Fragata, en *Francisco Soares Lusitano,* se fija en un punto de su *Cursus Philosophicus,* especie de texto, intermedio entre el *Commentarium* de Fonseca y las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez: la ciencia media. En las 40 páginas que le dedica aparecen las características de su tratado: agudeza, originalidad en matices, copiosa erudición de primera mano, prudente independencia, influencia teológica, ya que teológico es siempre el primer argumento. Una aplicación de la originalidad y sutileza de Soares la hallamos en la exposición del P. de Souza Alves sobre *Teoria aritmética do espaço tempo em Soares.* Los infinitos puntos contenidos virtualmente en toda extensión y ligados por un vínculo sui generis, con las consiguientes coincidencias y discrepancias respecto de las actuales concepciones del espacio y tiempo como base del cálculo infinitesimal, dieron lugar a interesante y animado coloquio. A Soares aludió también el P. Echarri, aunque centrando preferentemente su estudio en los conimbricenses en *De Caelo,* a propósito de *La generación abiogenética.* La exposición, muy escogida en la forma, extrajo todo el vigor de la explicación naturalista de los conimbricenses: sólo el cielo, con agentes inferiores abióticos, son causa como instrumento sí, pero separado, no unido a la Causa primera como a causa principal. La explicación preferida por los conimbricenses en *De Caelo* da, sin embargo, lugar a nuevas preguntas; y más, en orden a su aplicación al actual problema de la posible abiogénesis en el laboratorio. De ellas procuramos hacernos cargo en *Causas de la generación abiogenésica* y resolverlas con Fonseca y los mismos Conimbricenses en *De Caelo* e *In libros Physicorum.* El resultado unánime es que en la generación abiogenésica del viviente, la única causa principal que produce e infunde el principio vital en la materia es la Causa primera, valiéndose como de instrumentos a ella unidos de los agentes no vivos, en concreto, del influjo del cielo.

Saliendo de Evora, encontramos primero una visión de conjunto de un ilustre autor del siglo XVII, de renombre en los varios campos en que actuó. El filosófico lo presentó el P. A. da Pina en su comunicación *A Filosofia de Baltasar Teles.* Su *Summa Universae Philosophiae,* usada de texto en Brasil, en sólo diez años tuvo cuatro ediciones. Su aristotelismo modernizado es ecléctico, con influencias principalmente suarecianas, y es singularmente de notar el interés del autor por las ciencias naturales y matemático-astronómicas. De fecha posterior, y con fama de "simpatizar con los modernos", es el autor del último cuarto del siglo XVII, al que el P. Abranches dedicó su estudio titulado *Os possíveis e a existencia no P. Antônio Cordeiro.* El punto escogido revela, como bien lo notó el disertante, un vigor lógico perspicaz y diríamos implacable, que imprime cierto aspecto de novedad a la posición del autor, aunque él mismo no la considere original suya. Interesante es la observación del disertante sobre algunos de estos matices, presentados hoy a veces como novedad, por desconocer lo escrito hace tantos años por otros. No ocultaremos, por ser sinceros, que la robusta lógica de Cordeiro no la hallamos tan concluyente al defender una distinción positiva entre dos términos de los que uno, según su doctrina de los posibles, no puede ser sino pura nada.

Sutil análisis reflexivo sobre el conocer fue el del P. O'Farrell, en *Principia gnoseologica implicata in conscientia animae suipsius apud Conimbricenses.* Norma del conocer lo distinto de sí lo es el modo de conocerse el alma a sí, que, en esta vida, no se realiza sino haciéndose presente también el cuerpo, por ser uno el esse de ambos. De pasajes más significativos de las obras *In de Anima* y *De Anima separata* deduce determinados principios gnoseológicos que, aplicados sistemáticamente, resuelven ciertas dificultades de otras afirmaciones de los conimbricenses. Fue obvia una pregunta

que, con diversos matices, se formuló en el coloquio. En los actos puramente intelectuales en esta vida, ¿no puede haber conocimiento de sí propio y del ser? La respuesta hubo de ser positiva, con lo que se modificaba lo dicho respecto de la necesidad de hacerse presente también el cuerpo en todo conocimiento.

En su cuidado estudio de índole histórico-positiva dio noticia el P. Craveiro da Silva de *O ensino da ética na tradição cultural de Coimbra e Evora*, hasta llegar a la aparición del primer tratado portugués (1794), difundido por Europa, en que la ética se presenta como disciplina completa y puramente filosófica, sin reducirse a un comentario a Aristóteles ni esperar su complementación de la teología moral.

Además de los estudios sobre Suárez ya mencionados, consignemos dos presentados en esta misma sección, de índole más humana que especulativa el primero y teológica el segundo. El del P. García-Salve dio cuenta del contenido de los *Documentos suarecianos en la Biblioteca pública de Evora*, inéditos, acerca de asuntos tratados por Suárez con un distinguido amigo suyo, el señor Obispo don Rodrigo da Cunha. El P. Pires, S. D. B., expuso con nitidez y de modo completo *A vocação na doctrina de Suárez*. Doctrina, por cierto, interesante y de valor y aplicación actual, como lo hicieron ver las intervenciones.

Todavía, por ausencia de sus autores, nos vimos privados de la exposición de temas tan interesantes como el del argentino P. Furlongs, *Suárez en América*, y el magistral, a juzgar por su resumen, del P. Hellín: *La Ciencia media y la supercomprensión en Molina*. Igualmente, el hallarse ocupados algunos en otras secciones o el haber sido remitidos a ellas algunos trabajos que unían a lo filosófico otros aspectos, como el jurídico, no nos permitió escuchar la exposición de las comunicaciones siguientes: P. José Bacelar e Oliveira, que fue el alma del Congreso: *O De anima separata*, de Baltasar Alvares. Dr. A. Alberto de Andrade, fundador y director de la revista *Filosofia*, Lisboa: *A Filosofia na Universidade de Evora durante a última década da sua existencia*: Prof. Alan Guy: *Le message de Salamanque, vu à travers de Fr. Luis de León;* Rvdo. Sr. Alcorta: *Probabilismo moral y ética de situación* (oposición mutua); P. Costa Freitas, O. F. M.: *Direito natural em Escoto e nos Maestros evorenses*, estudio muy ponderado, a juzgar por su resumen; Prof. P. Mesnard: *L'Idée de loi chez Suárez;* Prof P. Wilpert: *Individuum und Gemeinschaft nach der Staatsphilosophie des Suárez;* Prof. P. L. Zampetti: *Théorie de l'état et droit naturel chez les classiques;* P. A. Leite: *O direito de colonizaçao segundo o P. Sebastião, profesor da Universidade de Evora;* Prof. E. Lousse: *Le droit de resistance chez Suárez;* P. Ferreira, O. F. M.: *A noção de sabiduría segundo Jerónimo Osório*, de contenido filosófico y humanista a un tiempo. Por el aspecto filosófico anejo al tema jurídico tiene aquí también su lugar propio la mención de los estudios de varios distinguidos miembros de la Sociedad Int. F. Suárez, sección españolas, reservados, como otros citados antes, para la sección jurídica. Prof. J. M. Codón: *Doctrinas jurídicas en los clásicos de la comunidad internacional;* Prof. L. García-Arias: *El Colonialismo en los clásicos de los siglos XVI y XVII;* Prof. A. Truyol (de Madrid y Lisboa): *Las doctrinas de ética económica en Molina;* Prof. L. Sánchez-Agesta: *La concepción humanista del derecho y el concepto de los derechos naturales de la escuela de Salamanca* (trabajo anunciado).

Se expusieron también en sección aparte los estudios de tema filosófico no relacionados con el general del Congreso. Tales fueron: *La victoire et la défaite de l'éclaircissement européen au XVIII siècle*, del Prof. Silva Tarouca; *Le Roman philosophique d'Ibn Tufayl*, del Prof. Chaix-Ruy; *La liberté humaine et son fondament*, del P. Etcheverry; *Metaphysisches und existentielles Denken in 13 Jahrhundert*, del Prof. Schmaus; *L'intelligence et le charactère*, del Prof. Maistriaux.

Todavía es preciso añadir que el índice completo de estudios presentados rebasa los del programa que utilizamos, impreso antes de recibidos los llegados con mayor retraso. Las Actas nos informarán cumplidamente.

Una mirada al trabajo realizado en la preparación de temas, a su exposición oral, a las numerosas intervenciones habidas en la discusión subsiguiente a cada uno, a los ulteriores cambios de impresiones en los momentos más diversos de aquellos días, encuentra un balance francamente satisfactorio. Lo amplio del tema general y la libertad con que cada uno eligió el suyo propio no permitieron, es verdad, un trabajo de concentración sobre un punto bien determinado; pero esto tenía que ser natural

efecto de lo que al principio de estas líneas hemos señalado: el descuido que hasta ahora ha prevalecido entre los estudiosos respecto de lo filosófico peninsular de aquella época (5). Era preciso, por tanto, que ahora se roturasen campos. Y así se hizo. Es un hecho que, fuera de momentos de excepción, nunca hubimos de oír lo que ya sabíamos o lo que se presentase sin pruebas razonables o que en el tema elegido dejase lagunas que debieran colmarse. Si algo de esto sucedía, las sobrias intervenciones en el diálogo señalaban certeramente el punto débil. Lo habitual era, en cambio, que el coloquio fuese confirmación satisfactoria, con nuevos esclarecimientos o aplicaciones, de lo escuchado en la disertación.

Celebrado en una institución portuguesa, extinguida hace casi dos siglos, es natural que el ámbito de los temas, dentro de la multiplicidad ya mencionada, se restringiese espontáneamente en el espacio y en el tiempo. El uso predominante en las comunicaciones de lenguas menos accesibles generalmente a profesores ultrapirenaicos (aunque las oficiales del Congreso eran siete, incluído el latín), podía ser otro título de limitación. La problemática no podía evitar un primer aspecto de historicidad evocativa. Sin embargo, la realidad no se redujo a esa engañosa apariencia. Han sido de plena actualidad, al menos, los valores siguientes: evidente importancia de ciertas figuras de la Escolástica peninsular y de nuestro ambiente filosófico de entonces en la solución de problemas capitales, de trascendencia entonces y ahora; realidad del influjo de esta filosofía, por sus más distinguidos representantes, en la historia general de la filosofía, si bien sus características, por preterición de los extranjeros y descuido de nosotros, estén insuficientemente conocidas; finalmente, presencia de investigadores y labor de auténtico nivel científico, aunque cierto número de los participantes no hayan figurado todavía muchas veces en congresos internacionales.

Entre los distinguidos profesores que ocuparon la presidencia en diversas sesiones de la sección filosófica se contaron Mons. Raeymaeker, Presidente del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina; señor Calmón, ya mencionado, de Río Janeiro; P. Durão, Rector de la Facultad Filosófica de Braga; M. Moreau, de la Universidad de Burdeos; señor Cruz-Hernández, de la de Salamanca; P. de Almeida, O. P., de Oporto; P. Abranches, Director de la Revista Portuguesa de Filosofía; P. Roig Gironella, Director del Instituto Filosófico Balmesiano de Barcelona.

Para fomentar la investigación sobre los temas evorenses, la Comisión Ejecutiva estableció una serie de premios, de cuyas condiciones se dará noticia oportunamente.

Jesús Muñoz, S. J.

Universidad Pontificia. Comillas.

(5) Indicio de lo que decimos, poco honroso aun para los no ignorantes de estos temas, es el que en todo el decurso de las sesiones no se hiciese mención ninguna de la competentísima *Historia de la Filosofía Española en el siglo XVI*, por don Marcial Solana (tres grandes volúmenes). Madrid, 1942.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.
Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

De los autores:

CATURELLI, ALBERTO: *El hombre y la historia.* Filosofía y teología de la historia. 344 páginas. Editorial Guadalupe. Buenos Aires, 1959. 16 × 23,5 cm.

CATURELLI, ALBERTO: *Metafísica de la integralidad.* La filosofía de Michele F. Sciacca. 439 páginas. Córdoba (Argentina), 1959. 16 × 23,5 cm.

PARDO, RAYMUNDO: *Africa, Sudamérica y los concursos universitarios.* 96 págs. Rosario (Argentina), 1957.

SZILASI, WILHELIN: *Einführung in die Phänomelogie Edmund Husserls.* 142 págs. Tübingen, 1959. 22 × 12 cm.

De los editores:

* Biblioteca de Autores Cristianos. Mateo Inurria, 7. Madrid (16).

FRAILE, GUILLERMO, O. P.: *Historia de la Filosofía.* II. *El judaísmo y la Filosofía. El Cristianismo y la Filosofía, El Islam y la Filosofía.* 1200 págs. Madrid, 1956 20 × 12 centímetros, 125 pesetas.

SANTA TERESA DE JESÚS: *Obras completas.* III (último). *Epistolario. Memoriales. Dichos.* Edición crítica, preparada por los Padres Fr. Efrén de la Madre de Dios y Fr. Otger, Steggink, 1041 págs. Madrid, 1959. 20 × 12 cm., 125 ptas.

* Desclée et C. Roma (117) Piazza Grazioli 2-4. (Palazzo Doria).

VALORI, PAOLO, S. J.: *Il metodo fenomenologico e la formazione della filosofia.* 222 págs. Roma, 1959. 17 × 24 cm.

* Duquesne University. Pittsburg, 19. Pa. EE. UU. De América.

KWANT, C., REMY, O. S. A.: *Philosophy of Labor.* Duquesne Studies Philosophical Series, 10. XII y 163 págs. Louvain, 1960. 25 × 18 cm., 5,25 Dóls.

* Editorial Balmes. Durán y Bas, 11. Barcelona.

BATLLORI, MIGUEL, S. J.: *Balmes i Casanovas.* 219 págs. Barcelona, 1959. 19 × 13 cm. 50 ptas.

* Editorial Litúrgica Española. Avda. J. Antonio, 581 Barcelona.

BLINZLER, JOSÉ: *El praceso de Jesús.* 392 págs. Barcelona, 1959. 18 × 12 cm.

SPADAFORA, FRANCISCO: *Diccionario bíblico.* 640 págs. Barcelona, 1959. 21,5 × 15,5 cm.

* Ed. Herder. Avda. J. Antonio, 591. Barcelona.

KOCH, A. S. J.; SANCHO, A.: *Docete.* T. VIII. *La vida de perfección* 534 págs. 14,4 × 22,2 centímetros. Barcelona, 1960. 185 ptas.

* Instituto de Filosofía. Cerrito 73. Montevideo. Uruguay.

FICHTE, SLEIMARCHER, ETC.: *La idea de la Universidad en Alemania.* 526 págs. Buenos Aires, 1959. 20,5 × 13,5 cm.

* Istituto de Ps. dell'Universitá del S. Cuore. Piazza S. Ambrogio, 9. Milano. Italia.

PUBLICAZIONI D'UNIV. S.C.: *Contributi dell'Istituto di Psicologia.* S. 23. 221 págs. Milano, 1960 17 × 22 cm., 4.000 Liras.

* Istituto di Studi Filosofici. Università Roma. Italia.

EGIDIO DA VITERBO: *Scechina e Libellus de litteris hebraicis.* Inediti a cura de François Secret. 2 vol. 239 y 341 págs. Roma, 1959. 17 × 24 cm.

* Johannes Verlag. Einsiedeln. Suiza.

ANDRÉ, HANS: *Natur und Mysterium.* Schöpfungskomologische prolegomena heute. 237 páginas. Einsiedeln, 1960. 23 × 17 cm., 24 francos suizos.

SIEWERTH, GUSTAV: *Das Schicksal der Metaphysic van Thomas zu Heidegger.* 519 págs. Einsiedeln, 1960. 23 × 17 cm. 36 fr. suizos.

* Kösel-Verlag. Kaiser Ludwigstplatz, 6. München, 15. Alemania.

PIEPER, JOSEF: *Scholastic.* Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. 256 páginas. München, 1960. 11 × 19 cm. 9,80 DM.

* Librería Editorial Augustinus. Cea Bermúdez, 39. Madrid.

VON RINTELEN, F.: *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud Agustiniana.* 259 páginas. Madrid, 1959. 19 × 12 cm. 90 ptas.

* Lib. Editorial Gregoriana. Piazza della Pilota, 4. Roma. Italia.

SELVAGGI, PHILIPPUS: *Cosmologia.* 389 págs. Roma, 1959. 22 × 15 cm. 2.000 Liras.

* Max Hueber Verlag. München, 13. Amaliesstrasse, 7-79. Alemania.

ZELLINGER, EDUARD: *Cusanus-Konkordanz.* XVI y 331 págs. München, 1960. 21 × 14,5 centímetros, 23,80 DM.

* Philosophical Libraire. 15 East 40th Street, New York, 16, N. Y.

RUNES, DAGOBERT: *Letters to my Gog.* 58 págs. New York, 1958. 19,5 × 14 cm., 2 Dól.

* Presses Universitaires de France. 108 boulevard St. Germain, París VI e.

LE ROY, EDOUARD: *La Pensée mathématique pure.* 390 págs. París, 1960. 14 × 23 cm., 20 NFr.

LEFÈVRE, ROGER: *La bataille du "Cogito".* 231 págs. París, 1960. 14 × 23 cm. 12 NFr.